سلسلۂ انجمن اشاعت اردو نمبر (۲)

# فلسفۂ عجم

تصنیف

علامہ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال

ترجمہ

میر حسن الدین بی، اے، ال ال، بی (عثمانیہ)

# فلسفۂ عجم

تصنیف

علامۂ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال

مترجمہ

میر حسن الدین بی، اے۔ ال ال، بی۔ (عثمانیہ)

ناشر

تصدق حسین تاج معتمد انجمن اشاعت اردو حیدرآباد دکن

مطبوعہ

احمدیہ پریس چار مینار حیدرآباد دکن

سنہ ۱۹۳۶ء

بار دوم

# فہرست ابواب


| عنوانات | صفحہ |
|---|---|
| تمہید | ۱ |
| **حصہ اوّل** | |
| قبل اسلامی فلسفۂ ایران | ۷ |
| **باب اوّل = ایرانی ثنویت** | |
| ۱ - زرتشت | ۷ |
| ۲ - مانی و مزدک | ۱۵ |
| ۳ - باز نظری | ۲۵ |
| **حصہ دوّم** | |
| یونانی ثنویت | ۲۷ |
| **باب دوم** - ایران کے نوفلاطونی ارسطاطالیسئین | ۲۷ |
| ۱ - ابن مسکویہ | ۳۰ |
| الف - انتہائی علت کا وجود | ۳۱ |
| ب - انتہائی حقیقت کا علم | ۳۲ |
| ج - وحدت سے کثرت کس طرح پیدا ہوتی ہے | ۳۴ |
| د - روح | ۳۷ |
| ۲ - ابن سینا | ۴۰ |
| **باب سوم** - اسلام میں عقلیت کا عروج و زوال | ۴۷ |
| ۱ - فلسفۂ عقلیت - مادیت | ۴۷ |

| | |
|---|---|
| ۲ ـ ہمعصری تحریکات فکر | ۵۵ |
| ۳ ـ عقلیت کے خلافِ ردعمل ـ اشاعرہ | ۶۳ |
| **باب چہارم** ـ تصوریت اور حقیقت کے مابین تنازع | ۷۸ |
| الف ـ جوہر کی ماہیت | ۷۹ |
| ب ـ علم کی ماہیت | ۸۶ |
| ج ـ عدم کی ماہیت | ۸۷ |
| **باب پنجم** ـ تصوف | ۹۱ |
| ۱ ـ تصوف کا ماخذ اور قرآن سے اُس کا جواز | ۹۱ |
| ۲ ـ صُوفیانہ مابعد الطبعیات کے پہلو | ۱۰۴ |
| الف ـ حقیقت بطور شاعرالذات ارادے کے | ۱۰۵ |
| ب ـ حقیقت بطور جمال ـ | ۱۰۵ |
| ج ـ حقیقت بطور نور یا فکر کے | ۱۱۲ |
| ۱ ـ حقیقت بہ حیثیت نور کے ـ الاشراق | ۱۱۴ |
| ایرانی ثنویت کی طرف رجعت | ۱۱۴ |
| وجودیات | ۱۱۹ |
| کونیات | ۱۲۳ |
| نفسیات | ۱۲۹ |
| ۲ ـ حقیقت بہ حیثیت فکر کے ـ الجیلی | ۱۳۸ |
| **باب ششم** ـ مابعد کا ایرانی تفکر | ۱۵۹ |
| خاتمہ | ۱۶۴ |

# دیباچۂ مترجم

پیش نظر کتاب علامہ اقبال کی" The Development of Metaphysics in Persia" کا ترجمہ ہے۔ ۱۹۲۷ء میں علامہ اقبال سے اس ناچیز نے اِس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی تھی۔ علامہ موصوف نے ازراہِ کرم اجازت دیتے ہوئے تحریر فرمایا تھا کہ "یہ کتاب اس سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی۔ اُس وقت سے بہت سے نئے اُمور کا انکشاف ہوا ہے، اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی، وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں۔ جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا صرف تھوڑا سا حصہ باقی ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔"

علمی دنیا میں تحقیقات کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ جو نظریہ آج رائج ہوتا ہے، وہ کل متغیر ہوجاتا ہے۔ افلاطون، اور ارسطو کے نظریات آج رائج نہیں

تاہم ان کے تصانیف کو جو تاریخی اہمیت حاصل ہے اُس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ علامہ **اقبال** کے خیالات میں گو بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ تاہم پیشِ نظر کتاب کی تاریخی اہمیت قابلِ لحاظ ہے۔ عصر جدید کے مستشرقین اس کے حوالے و اقتباسات پیش کرتے ہیں، جس سے اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اِس کے علاوہ اس کتاب کی چند خصوصیات ایسی ہیں جو متعلمینِ فلسفہ کے لئے دلچسپی سے خالی نہیں۔

فرد کی طرح ہر قوم کے قالب میں بھی ایک مخصوص روح موجود رہتی ہے۔ اس کی ایک خاص سیرت، اور خاص طبیعت ہوتی ہے۔ علامہ **اقبال** نے ایرانی قوم کی مخصوص رُوح اور اُس کی خاص سیرت کو اِس کتاب میں منکشف کیا ہے۔ جیسا کہ علامہ موصوف نے تمہید میں تحریر فرمایا ہے اِس کتاب میں دو اُمور سے بحث کی گئی ہے۔

"(الف) میں نے ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ اور اِس کو میں نے فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

(ب) تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹیفک طریقے سے بحث کی ہے، اور ذہنی حالات و شرائط کو منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی ہے۔ جو اِس قسم کے واقعہ کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں لہذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش

کی ہے کہ تصوف اُن مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔

چونکہ اُردو زبان میں اس موضوع پر کوئی قابلِ ذکر تصنیف موجود نہیں ہے۔ اس لئے اِس ناچیز نے یہ ضروری سمجھا کہ اس کتاب کو اُردو زبان میں منتقل کیا جائے۔ جو متعلمین فلسفہ علامہ اقبال کے جدید ترین خیالات و افکار سے واقف ہونا چاہتے ہیں اُن کو علامہ موصوف کی جدید تصنیف Reconstruction of Religious Thought in Islam (اسلامی تفکر کی تشکیل جدید) کا بغور مطالعہ کرنا چاہیئے جو اپنے اندر ایک اجتہادی شان رکھتی ہے۔

آخر میں قارئین سے یہ عرض کروں گا کہ یہ فلسفہ کی کتاب ہے اِس کے مطالب کے سمجھنے میں کچھ دقت ضرور پیش آئے گی، لیکن غور و توجہ سے اِس کا مطالعہ کیا جائے تو یہ دقت رفع ہو سکتی ہے، حتی الامکان اصل کے مطابق ترجمہ کرنے اور مطلب کو صحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن اس میں وہ ادبی خوبیاں نہ آسکیں جو اصل کتاب میں ہیں۔

اس کتاب کا ترجمہ ۱۹۲۸ء میں ختم ہو چکا تھا لیکن طباعت کی گوناگوں دقتوں کی وجہ سے اشاعت کی نوبت ۱۹۳۶ء میں آرہی ہے

میں مولوی تصدق حسین صاحب تاج مالک احمدیہ پریس کا شکریہ ادا کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان کی کوششوں کے بغیر اس ترجمہ کا شائع ہونا دشوار تھا۔

میر حسن الدین

سنہ ۱۹۳۶ء
حیدرآباد دکن

# تمہید

مابعد الطبعی تفکر کا شوق ایرانیوں کی سیرت کے نمایاں خط وخال میں سے ہے۔ پھر بھی کوئی محقق جو ایرانی ادبیات کی طرف اس امید سے رجوع ہوتا ہے کہ کپیلا یا کانٹ کے نظامات کی طرح یہاں بھی کوئی جامع نظام فکر دستیاب ہوگا، اس کو مایوسی کے ساتھ لوٹنا پڑیگا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے ذہن پر اس حیرت انگیز عقلی دقیقہ سنجی و باریک بینی کا گہرا نقش بیٹھ جائیگا جو یہاں ظاہر کی گئی ہے۔ میرے خیال میں ایرانی ذہن تفصیلات کا متحمل نہیں ہوسکتا اور یہی وجہ ہے کہ اس میں اُس قوت منتظمہ کا فقدان ہے جو عام واقعات کے مشاہدہ سے اساسی اصول کی تفسیر کرکے ایک نظام تصورات کی بتدریج تشکیل دیتی ہے۔ دقیق النظر برہمن کی طرح ایک ایرانی بھی اشیاء کی باطنی وحدت کا تعقل کرلیتا ہے۔ اول الذکر اس وحدت کو انسانی تجربہ کے تمام پہلوؤں میں منکشف کرنے کی کوشش کرتا اور مادہ میں اس کے پوشیدہ وجود کی مختلف پیرایوں میں توضیح کرنا چاہتا ہے۔ اور آخر الذکر خالص کلّیت سے مطمئن نظر آتا ہے اور اس کلّیت کے باطنی مظروف کی تحقیق و تفتیش کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ ایرانیوں کا تیتلی کا سا بیتاب تخیل گویا

ایک نیم مستی کے عالم میں ایک پھول سے دوسرے پھول کی طرف اُڑتا پھرتا ہے، اور وسعتِ چمن پر بہ حیثیت مجموعی نظر ڈالنے کے ناقابل نظر آتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے گہرے سے گہرے افکار اور جذبات غیر مربوط اشعار (غزل) میں ظاہر ہوتے ہیں، جو اُس کی فنی لطافت کا آئینہ ہیں۔ ایک ہندی بھی ایک ایرانی کی طرح علم کے ایک اعلیٰ ماخذ کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے، لیکن وہ ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ کی طرف خاموشی کے ساتھ آگے بڑھتا ہے، اور بے رحمی سے ان تجارب کا تجزیہ کرتا جاتا ہے۔ تاکہ وہ کلیت ان تجارب سے منکشف ہو جائے، جو اُن کی تہہ میں پوشیدہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایرانی کو مابعدالطبعیات کا بہ حیثیت ایک نظامِ فکر کے شعور خفی ہوتا ہے، اس کے برخلاف ایک برہمن اس بات کو پوری طرح محسوس کرتا ہے کہ اس کے نظریہ کو ایک مدلل نظام کی صورت میں پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ ان دونوں اقوام کے ذہنی اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہے۔ ایک طرف تو ایسے نظاماتِ فکر دستیاب ہوتے ہیں، جو پوری طرح مربوط و منضبط نہیں ہیں، اور دوسری طرف متجسس ویدانت ہے جس کی عظمت مرعوب کن ہے۔ اسلامی تصوف کے متعلم کو جسے اصولِ وحدت کی ایک جامع و محیط تشریح سے واقف ہونے کی خواہش ہو، اندلسی فلسفی ابن عربی کی ضخیم مجلدات دیکھنی چاہئیں۔

بہرحال اس زبردست آریائی خاندان کی مختلف شاخوں کی عقلی جدوجہد کے نتائج میں ایک حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے۔ تمام تصوری فلسفہ کا نتیجہ ہندوستان میں بدھ، ایران میں بہاء اللہ، اور مغرب میں شوپن ہور ہے، جس کا نظام فلسفہ ہیگل کی زبان میں

امتزاد مشرقی کلیت اور مغربی جبریت کا امتزاج ہے۔

لیکن ایران کی تاریخ فکر ایک ایسے واقعہ کو پیش کرتی ہے جو اسی کی لئے مخصوص ہے ایران میں غالباً سامی اثرات کی وجہ سے فلسفیانہ تفکر مذہب کے ساتھ غیر منفک طور پر متحد ہوگیا تھا، اور ایسے مفکرین جو نئے نظامات فکر کے بانی تھے ہمیشہ نئی مذہبی تحریکات کے بھی بانی رہے ہیں۔ بہرحال عربوں کے حملہ کے بعد سے ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کے نوفلاطونی ارسطاطالیسئین نے فلسفۂ خالص کو مذہب سے الگ کر دیا تھا۔ لیکن یہ انفصال وجدائی محض ایک عارضی حادثہ تھی۔ یونانی فلسفہ جو ایران کی سرزمین کے لئے ایک بدیسی پودا تھا، بالآخر ایرانی تفکر کا ایک جزو لاینفک بن گیا۔ اور مابعد کے مفکرین، جن میں ناقدین اور یونانی حکمت کے حامی بھی شامل تھے، ارسطو اور افلاطون کی زبان بولنے لگ گئے تھے، اور ساتھ ہی ساتھ وہ قدیم مذہبی خیالات سے بھی بہت متاثر تھے۔ اس واقعہ کو ذہن نشین کر لینا بہت ضروری ہے۔ تاکہ بعد اسلامی ایرانی تفکر کو پوری طرح سمجھنے میں مدد ملے۔

اس تحقیق کا مقصد جیسا کہ ظاہر ہو جائے گا، ایرانی مابعد الطبعیات کی آئندہ تاریخ کے لئے ایک بنیاد تیار کرنا ہے۔ ایسے تبصرہ میں جس کا نقطۂ نظر خالص تاریخی ہے ایسے تفکر کی امید نہ رکھنی چاہیے جس میں جدت و اپج ہو۔ تاہم حسب ذیل دو امور کی طرف آپ کی توجہ منعطف کرانے کی جسارت کرتا ہوں۔

(۱) میں نے ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے، اور اس کو

میں نے فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

(ب) تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹفک طریقہ سے بحث کی ہے، اور اُن ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعہ کو معرض ظہور میں لے آتے ہیں لہٰذا اُس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف اُن مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کرکے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔

چونکہ میں ژند سے ناواقف ہوں اس لئے زرتشت کے متعلق میری معلومات بالواسطہ ہیں۔ کتاب ہٰذا کے حصہ دوم کے لئے میں نے فارسی و عربی کے اصلی مسودوں اور ان مطبوعہ تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جو اس تحقیق سے متعلق تھیں۔ میں ذیل میں اُن فارسی و عربی مخطوطات کے نام پیش کرتا ہوں جن سے میں نے اس کتاب کے لئے بیشتر مواد اخذ کیا ہے۔

| | | |
|---|---|---|
| (۱) تاریخ الحکماء | از البیہقی | رائل لائبریری برلن |
| (۲) شرح انواریہ (معہ متن) | از محمد شریف ہراتی | " |
| (۳) حکمت العین | از الکاتبی | " |
| (۴) شرح حکمت العین | از محمد ابن مبارک البخاری | کتب خانہ انڈیا آفس |
| (۵) " " | از حسینی | " |

| | | |
|---|---|---|
| (۶) عوارف المعارف | از شہاب الدین | کتب خانہ انڈیا آفس |
| (۷) مشکوٰۃ الانوار | از الغزالی | " |
| (۸) کشف المحجوب | از علی ہجویری | " |
| (۹) رسالہ نفس ترجمہ ارسطو | از افضل کاشی | " |
| (۱۰) رسالہ میر سید شریف | | " |
| (۱۱) خاتمہ | از سید محمد گیسو دراز | " |
| (۱۲) منازل السائرین | از عبداللہ اسمٰعیل ہراتی | " |
| (۱۳) جاودان نامہ | از افضل کاشی | " |
| (۱۴) تاریخ الحکماء | از شہرزوری | کتب خانہ برٹش میوزیم |
| (۱۵) مجموعہ تصانیف ابن سینا | | " |
| (۱۶) رسالہ فی الوجود | از میر جرجانی | " |
| (۱۷) جاودان کبیر | | کتب خانہ جامعہ کیمبرج |
| (۱۸) جام جہاں نما | | " |
| (۱۹) مجموعہ فارسی رسالہ نمبر (۱) و (۲) | از النسفی | کتب خانہ ٹرینٹی کالج |

شیخ محمد اقبال

# حصّہ اوّل

# قبل اسلامی فلسفۂ ایران

## باب اوّل

## ایرانی ثنویت

### (۱)

### زرتشت

ایران قدیم کے برگزیدہ حکیم زرتشت کو ایرانی آریوں کی عقلی تاریخ میں ہمیشہ پہلی جگہ دی جانی چاہیئے۔ اس زمانہ میں جب کہ وسط ایشیا میں ابھی ویدی بھجن تصنیف کیے جا رہے تھے ان آریوں نے مسلسل خانہ بدوشی سے بیزار ہو کر زرعی زندگی اختیار کر لی تھی۔ دوسرے آریائی قبائل جنہوں نے ابھی تک اپنے ابتدائی خانہ بدوشی کے خصائل کو ترک نہیں کیا تھا اور جو کبھی کبھی اپنے سے زیادہ مہذب ہمسایوں کو لوٹا کرتے تھے، اس نوآباد قبیلہ کی اس جدید طرز زندگی اور ادارۂ جائداد کے استحکام کو دیکھ کر اس سے تنفر کرنے لگے۔ اس طرح زندگی کے ان دو طریقوں میں ایک پیکار و تنازع شروع ہو گیا جو ابتدا میں ایک

دوسرے کے ارباب دیوا اور آہورا کی تحقیر میں رونما ہوا۔ یہ درحقیقت ایک طویل عمل تفرید تھا جس نے ایرانی شاخ کو دوسرے آریائی قبائل سے الگ کر دیا اور بالآخر پیغمبر ایران زرتشت[1] کے مذہبی نظام میں نمودار ہوا جس کا زمانہ تعلیم سولن اور طالیس کا عہد تھا۔ جدید مستشرقین کی تحقیقات کی روشنی میں قدیم ایرانی ہم کو دو گروہ میں منقسم نظر آتے ہیں ایک قوت خیر کا حامی ہے دوسرا قوت شر کا۔ اس وقت یہ حکیم اعظم ان کی اس شدید پیکار میں شریک ہوتا ہے۔ اور اپنی اخلاقی قوت سے شیاطین کی پرستش اور مجوسی پیشواؤں کے ناقابل برداشت مذہبی رسوم کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیتا ہے۔

بہرحال زرتشت کے مذہبی نظام کے ماخذ و نمو کا سراغ لگانا ہمارے مقصد سے دور ہے۔ ہمارا مقصد جہاں تک کہ اس موجودہ تحقیق کا تعلق ہے، اس کے مکاشفات کے مابعد الطبعی پہلو پر ایک نظر ڈالنا ہے۔ لہٰذا ہم اپنی توجہ کو فلسفہ کی اس مقدس تثلیث خدا، انسان، اور فطرت پر مرتکز کرنا چاہتے ہیں۔

گیگر نے اپنی کتاب "عہد قدیم کے مشرقی ایرانیوں کی تہذیب" میں بیان کیا ہے کہ زرتشت کو اپنے آریائی مورثوں سے دو اساسی اصول ترکہ میں ملے تھے (۱) فطرت میں قانون ہے (۲) فطرت میں تنازع ہے۔ موجودات کے اس وسیع منظر، قانون و تنازع کا

[1] بعض علمائے یورپ زرتشت کو محض ایک افسانوی شخصیت کے سوا اور کچھ نہیں سمجھتے، لیکن پروفیسر جاکسن کی قابل قدر تصنیف "حیات زرتشت" کے شائع ہونے کے بعد سے میرا یقین ہے کہ پیغمبر ایران جدید تنقید کی آزمائشوں سے بری ہو گیا ہے۔

مشاہدہ ہی اس کے نظام کی فلسفیانہ بنیاد بن گیا۔ اس کے پیشِ نظر یہ مسئلہ تھا کہ بدی کے وجود میں اور خدا کی ازلی نیکی میں صلح کرائی جائے۔ اس کے اسلاف نے کثیر التعداد ارواح صالح کی پرستش کی تھی، جن کو اس نے ایک وحدت میں تحویل کر کے اس کا نام آہورامزدا رکھا اور دوسری طرف شر کی قوتوں کو اسی طرح ایک وحدت میں تحویل کر کے ورتج اہرمن کے نام سے موسوم کیا۔ اس عمل توحّد کے ذریعہ سے وہ دو اساسی اصول تک پہنچا۔ ان کو وہ جیسا کہ ہاگ کا بیان ہے، دو مستقل فعلیتیں نہیں، بلکہ ہستیٔ اولیٰ کے دو حصّے یا دو پہلو خیال کرتا تھا۔ اسی بنا پر ڈاکٹر ہاگ کہتا ہے کہ ایران قدیم کا یہ پیغمبر دینیاتی نقطۂ نظر سے موحّد اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ثنویہ[1] تھا۔ لیکن یہ دعویٰ کرنا کہ دو ایسی "توام[2] ارواح" موجود ہیں جو حق و باطل کی خالق ہیں، اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ یہ ارواح ہستی برتر سے متحد ہیں گویا اس بات کے برابر ہے کہ قوت شر خدا کی ماہیت ہی کا ایک جزو ہے۔ اور خیر و شر کی پیکار اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ خدا خود اپنے آپ سے برسر پیکار ہے۔ اس لئے دینیاتی توحید اور فلسفیانہ ثنویت میں صلح کرانے کی اس نے جو کوشش کی ہے اس میں ایک خلقی کمزوری پائی جاتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے پیرؤں میں تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا زنادقہ[3] جن کو ڈاکٹر ہاگ ملحدین کا لقب دیتا ہے لیکن جن میں میرے خیال کے مطابق اپنے

[1] مقالات ص ۳۰۳ [2] "ابتدا میں دو توام ارواح موجود تھیں۔ اور ہر ایک کی ایک مخصوص فعلیت تھی" یاسنا ص ۳۰ [3] بندوہشن کے باب اول کی حسب ذیل آیت زنادقہ کے نقطۂ نظر کو واضح کر دیتی ہے اور ان کے (قوتوں) درمیان فضائے بسیط تھی جس کو "ہوا" کہتے تھے، جہاں اب ان کا اتصال ہوتا ہے۔

مخالفین کی بہ نسبت زیادہ استواری اور توافق تھا، اس بات کے حامی تھے کہ یہ ابتدائی ارواح ایک دوسرے سے علحدہ اور مستقل وجود رکھتی ہیں۔ اس کے برخلاف مجوسی اِن ارواح کی وحدت کے قائل تھے۔ وحدت کے علم برداروں نے زناد قہ سے مقابلہ کرنے کی مختلف طریقوں سے کوشش کی، لیکن یہ واقعہ کہ وہ "ابتدائی توام ارواح" کی وحدت کو ظاہر کرنے کے لئے مختلف فقروں اور تعبیرات سے کام لیتے تھے اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ ان کے مخالفین کی کیا قوت تھی۔ اور یہ کہ وہ خود اپنی فلسفیانہ توجیہات سے مطمئن نہ تھے۔ شہرستانی نے مجوسیوں کی مختلف توجیہات کا اجمالی طور پر ذکر کیا ہے۔ زروانیوں نے نور و ظلمت کو زمانِ لامحدود کے بیٹے تسلیم کیا۔ کیومہرتہیہ کا اعتقاد ہے کہ ابتدائی قوت نور تھی لیکن وہ ایک مخالف قوت سے خائف تھی۔ اور رقیب کا یہی خیال جس میں خوف کا عنصر بھی شامل تھا ظلمت کی پیدائش کا باعث ہوا۔ زروانیوں کا ایک دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اس ابتدائی قوت کو کسی شئے کے متعلق شک ہوا۔ اور اسی شک نے اہرمن کو پیدا کیا۔ ابن حزم[۵۶] ایک اور فرقہ کا ذکر کرتا ہے جس نے ظلمت کی یہ توجیہہ کی ہے کہ ظلمت خود اسی نور کی اساسی قوت کے ایک جزو کے اخفا کا نام ہے۔

اس سے قطع نظر کہ آیا زرتشت کی فلسفیانہ ثنویت اور اس کی توحید میں مصالحت ہو سکتی ہے یا نہیں یہ بات تو کم از کم ناقابل تردید ہے کہ مابعد الطبعی نقطۂ نظر سے اس نے

۵۵۔ شہرستانی، مرتبہ کیورٹین۔ لندن ۱۸۴۶ ص ۱۸۲، ص ۱۸۵

۵۶۔ ابن حزم۔ کتاب الملل والنحل، مطبوعہ قاہرہ جلد دوم ص ۳۴

حقیقت کی انتہائی ماہیت کے متعلق ایک دقیق نکتہ پیش کیا ہے۔ اس تصور سے قدیم[۵۴] یونانی فلسفہ اور نیز ابتدائی مسیحی ادبیات متاثر ہوئی ہے۔ آخرالذکر کے توسط سے جدید[۵۵] مغربی تفکر (فلسفہ) کے بعض پہلو متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ بہ حیثیت ایک مفکر کے وہ نہایت ہی قابل احترام ہے، نہ صرف اس لئے کہ وہ اپنی فلسفیانہ بصیرت سے خارجی کثرت وتنوع کے مسئلہ تک پہنچ گیا تھا، بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے مابعدالطبعی ثنویت تک پہنچنے کے بعد اس ابتدائی ثنویت کو ایک اعلیٰ وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش کی تھی جس طرح جرمنی کے صوفی منش کفش دوز کو اس کے ایک زمانہ بعد ادراک ہوا تھا اسی طرح اس کو بھی یہ ادراک ہوگیا کہ فطرت کی گوناگونی و بوقلمونی کی توجیہہ بغیر یہ فرض کئے نہیں ہوسکتی کہ خود خدا کی ماہیت میں ایک سلبی یا تفریدذات کی قوت پوشیدہ ہے۔ تاہم اس کے جانشین اپنے ہادی ورہبر کے ان اشارات کے گہرے مفہوم کو نہ سمجھ سکے۔ جوں جوں ہم آگے بڑھینگے ہمیں معلوم ہوتا جائے گا کہ مابعد کے ایرانی تفکر (فلسفہ) میں زرتشت کا یہ تصور کس طرح ایک روحانی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے

جب ہم اس کی کونیات پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ اپنی ثنویت کی رہنمائی میں کل کائنات کو وجود کے دو شعبوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ حقیقت یعنے تما مخلوقاتِ

---

۵۴۔ اس امر کے متعلق کہ قدیم یونانی تفکر زرتشتی تصورات سے کس حد تک متاثر ہوا ہے ارڈمین کا حسب ذیل بیان قابل غور ہے۔ گو لارنس ل (امریکن جرنل آف فلاسفی جلد ۲۲) اس قسم کے اثر کو بعید از قیاس سمجھتا ہے۔ "یہ واقعہ کہ اس قوت کے فرمانبردار جن کو وہ (ہیرقلیطوس) تمام حوادث کا تخم اور تمام ترتیب وتنظیم کا معیار کہتا ہے۔ اور جو

(بقیہ صفحہ آئندہ)

صالحہ کا مجموعہ، جو ایک ایسی روح کی تخلیقی فعلیت سے ظہور میں آتا ہے، جو رحیم و کریم ہے۔ غیر حقیقت یعنے تمام مخلوقات خبیثہ کا مجموعہ جو اس کے متخالف روح کی پیداوار ہے۔ ان دونوں روحوں کی ابتدائی پیکار فطرت کی متخالف قوتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لئے فطرت میں خیر و شر کی قوتوں کے مابین ایک مسلسل پیکار جاری ہے۔ لیکن یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ ابتدائی ارواح اور ان کی تخلیق میں کوئی فتنئے مداخلت نہیں کرتی۔ اشیاء اچھی یا بری اس لئے ہوتی ہیں کہ وہ یا تو خیر کی قوت تخلیق کی پیداوار ہیں، یا شر کی۔ لیکن وہ بذات خود نہ خیر ہیں نہ شر۔ زرتشت کا تصور تخلیق بداہتہً فلاطون اور شوپن ہور کے تصور سے مختلف ہے جن کے نزدیک حقیقت تجربی، زمانی یا غیر زمانی تصورات کا آئینہ ہے، اور ایک لحاظ سے حقیقت و مظاہر کے مابین ایک رابطہ ہے۔ زرتشت کے نزدیک وجود کی صرف دو قسمیں ہیں، اور کائنات کی تاریخ عبارت ہے، اُن قوتوں کی باہمی ارتقائی پیکار سے جو علی الترتیب انہی اقسام وجود کے تحت آتی ہیں۔ ہم بھی

(بقیہ صفحہ گزشتہ) "زبانیہ کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں، اس قسم کا ہے کہ اس کو ایرانی مجوسیوں کے اثر سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ اپنے آپ کو اپنے وطن ہی کی صنمیات کا حلقہ بگوش بتلاتا ہے، اور بلاشبہ جب وہ اپالو اور ڈایونی سس کو زیوس کے دوش بدوش رکھتا ہے۔ تو اس کے مفہوم میں ضرور تغیر واضح ہو جاتا ہے" یعنے زیوس ایک انتہائی آتش ہے جس کی ماہیت کے دو پہلو اپالو اور ڈایونی سس ہیں" تاریخ فلسفہ جلد اول ص ۵۰۔ غالباً ہرقلیطوس پر زرتشت کے ایسے مشکوک اثر کی بناپر لاسلی نے (بقیہ صفحہ آئندہ)

دوسری اشیاء کی طرح اس پیکار میں شریک ہیں، اور یہ ہمارا فرض ہے کہ نور کی حمایت میں صف بستہ ہو جائیں، جو بالآخر فتح مند ہو کر ظلمت کو پوری طرح مغلوب کر لیگا۔ پیغمبر ایران کی مابعد الطبیعیات فلاطون کی مابعد الطبیعیات کی طرح اخلاقیات کی طرف جاتی ہے اور اُس کے فلسفہ کے اخلاقی پہلو کی خصوصیات سے اُس کے اجتماعی ماحول کا اثر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔

رُوح کی منزلِ مقصود کے متعلق زرتشت کا خیال بہت ہی سادہ ہے اس کے خیال میں روح مخلوق ہے نہ کہ خدا کا ایک جزو، جیسا کہ متھرا کے معتقدین نے بعد میں دعوی کیا تھا۔ اس کا آغاز تو زمان میں ہوا ہے، لیکن یہ ارضی میدان عمل میں شر کے مقابلہ میں قوت آزما ہو کر حیاتِ ابدی حاصل کر سکتی ہے۔ خیر و شر میں سے کسی ایک طرزِ عمل کو اختیار کرنے کی اس کو آزادی حاصل ہے نور کی قوت نے اس میں قوت انتخابی کے ماسوا حسب ذیل ملکات ودیعت کئے ہیں۔

(۱) ضمیر (۲) جذبات (۳) نفس۔ ذہن (۴) رُوح ۔ عقل

---

(بقیہ نوٹ گذشتہ) جس کا حوالہ پال جانٹ نے اپنی تاریخ مسائل فلسفہ جلد دوم ص ۱۴۹ میں دیا ہے) زرتشت کو ہیگل کا پیش رو خیال کیا ہے۔

گلاڈشی نے فیثاغورثی اور چینی نظریات کا موازنہ کرتے ہوئے اس واقعہ پر زور دیا ہے کہ "طاق کو جفت کے اوپر جگہ دی جاتی تھی" اس کے سوا چونکہ ہم کو متناقضات میں سے نور و ظلمت اور خیر و شر کا علم ہے۔ اس لئے اکثر لوگ اس قیاس کی طرف رجحان رکھتے ہیں کہ یہ زرتشت ہی سے مستعار لئے گئے ہیں (جلد اول ص ۳۳)

(بقیہ سلسلہ صفحہ آئندہ)

(۵) فراوشی۔ ایک قسم کی حفاظت کرنے والی روح ہے۔ جب انسان خدا کی طرف سفر کرتا ہے تو یہ اُس کی نگہبانی کرتی ہے۔

تین آخرالذکر ملکات موت کے بعد متحد ہوکر ایک ناقابلِ تحلیل کُل بن جاتے ہیں۔ نیک رُوح اپنے اس گوشت و پوست کے مکان سے نکل کر اعلیٰ عوالم میں چلی جاتی ہے، اور اُس کو وجود کے حسب ذیل منازل میں سے ہوکر گذرنا پڑتا ہے:-

(۱) اچھے خیالات کا عالم۔

(۲) اچھے الفاظ کا عالم۔

(۳) اچھے اعمال کا عالم۔

(۴) ازلی طمانیت کا عالم۔ جہاں انفرادی روح اپنی شخصیت کو گم کئے بغیر نور کی قوت سے متحد ہوجاتی ہے۔

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ؎ جدید انگریزی مفکرین میں بریڈلے بھی زرتشت کے نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ بریڈلے کے فلسفہ کی اخلاقی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر سورلے کہتا ہے کہ مسٹر بریڈلے بھی گرین کی طرح ایک ازلی حقیقت پر اعتماد رکھتا ہے۔ چونکہ یہ حقیقت مادی نہیں ہے اس لئے اس کو روحانی کہا جاسکتا ہے۔ گرین کی طرح یہ انسان کی اخلاقی فعلیت کو اس ازلی حقیقت کا مظہر خیال کرتا ہے، اس کو گرین نے اعادہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس عام مطابقت کی تہ میں زمین آسمان کا فرق پوشیدہ ہے۔ وہ شاعرالذات کی اصطلاح کو استعمال کرکے "ہستی مطلق" کو انسانی شخصیت سے مشابہ کرنا نہیں چاہتا۔ وہ اس نتیجہ کو منظرِ عام پر لانا چاہتا ہے جو گرین میں کم و بیش پردۂ خفا میں ہے کہ انسان اور کائنات میں شر بھی خیر کی طرح ہستی مطلق کا مظہر ہے۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

# مانیؔ[۱۵] و مزدکؔ[۱۶]

ہم یہ معلوم کر چکے ہیں کہ زرتشت نے مسئلہ کثرت کو کس طرح حل کیا تھا۔ اور دیناتی یا یوں کہو کہ فلسفیانہ مناقشوں سے کس طرح دین زرتشت میں پھوٹ پڑ گئی۔ مانیؔ جو ایک نیم ایرانی تھا، اور جس کو عیسائیوں نے بعد میں "بے دین فرقہ کے موجد" کا لقب دیا تھا، اُن زرتشتیوں سے متحد الخیال تھا جو زرتشت کے نظریہ کو اُس کی اصلی صورت میں مانتے تھے۔ اس نے اس سوال (مسئلہ کثرت) سے بالکل مادی نقطۂ نظر سے بحث کی۔ اس کا باپ گو دراصل ایرانی تھا لیکن ہمدان سے بابل کو ہجرت کر گیا تھا جہاں ۲۱۵ء یا ۲۱۶ء میں مانی پیدا ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ بدھ مت کے مبلغین نے زرتشت کے وطن میں نروان کی تعلیم دینی شروع کی تھی۔ مانی کے مذہبی نظام کی

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ("اخلاقیات کے جدید میلانات" ص ۱۰۰ تا ص ۱۰۱)

۱۵۔ اس کو افلاطون کے "عدم" سے مخلوط نہ کرنا چاہیئے۔ زرتشت کے نزدیک وجود کی ایسی صورتیں جو ظلمت کی تخلیقی قوت سے وجود میں آتی ہیں وہ سب غیر حقیقی ہیں؛ کیونکہ نور کی آخری فتحمندی پر اگر غور کیا جائے تو ان کا وجود محض عارضی رہجاتا ہے۔

۱۶۔ مذہب متھرا ازرتشتیت ہی کا ایک رخ ہے جو دوسری صدی میں تمام دنیائے روما میں پھیل گیا تھا متھرا کے معتقدین آفتاب کی پرستش کرتے تھے، اور اس کو نور کا ایک زبردست مظہر خیال کرتے تھے۔ وہ روح انسانی کو خدا کا ایک جزو سمجھتے تھے، اور یہ کہتے تھے کہ ایک پُر اسرار عبادت کے ذریعہ سے خدا اور روح میں اتحاد

(بقیہ صفحہ آئندہ)

انتخابی نوعیت، اس میں مسیحی تصورسنجات کے مفہوم کی وسعت، اور اُس خیال کی منطقی استواری و توافق کہ دنیا مجموعۂ شر ہے۔ اور یہی رہبانی زندگی کا اصلی سبب ہے یہ سب ایسی چیزیں تھیں جنھوں نے اس کے نظام کو ایک حقیقی قوت بنا دیا، جس کا اثر نہ صرف مشرقی و مغربی تفکر[۱۱] (فلسفہ) پر پڑا بلکہ اس نے ایران کے مابعد الطبعی تخیلات کے نشو و نما پر اپنے دھندلے نشانات چھوڑے ہیں۔ اب مانی کے مذہبی نظام کے

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) ہو سکتا ہے۔ روح کا یہ نظریہ نیز ریاضت جسمانی کے ذریعہ سے خدا کی طرف بڑھنا اور بالآخر ایتھر کے دائرہ سے گذر کر آتش خالص بن جانا وغیرہ ان خیالات سے کسی قدر مشابہ ہے جو بعض ایرانی تصوف کے مکاتب میں پائے جاتے ہیں۔

۱۱ "مشرقی ایرانیوں کی تہذیب" از گیگر ص ۱۲۴

۱۲ ڈاکٹر ہاگ نے (مقالات ص ۲۰۶) ان حفاظت کرنے والی ارواح کا فلاطون کے تصورات سے موازنہ کیا ہے۔ تاہم اُن کے متعلق یہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ ایسے نمونے ہیں جن کے مطابق اشیاء بنائی جاتی ہیں اس کے علاوہ فلاطون کے تصورات ازلی، غیر زمانی اور غیر مکانی ہیں۔ اس نظریہ میں کہ ہر ایک شئے جس کو نور کی قوت نے خلق کیا ہے اُس کی نگہبانی ایک ماتحت روح کرتی ہے، اور اس خیال میں کہ ہر ایک رُوح ایک کمل فوق الحس نمونہ کے مطابق بنائی گئی ہے، ایک خارجی مشابہت پائی جاتی ہے۔

۱۳ رُوح سے متعلق صوفیانہ تصور بھی تین پہلو رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک روح مجموعہ ہے نفس، قلب، اور روح کا۔ ان کے خیال میں "قلب" مادی بھی ہے اور غیر مادی بھی، یا زیادہ صحیح معنوں میں دونوں ہی نہیں ہے، بلکہ یہ روح اور نفس کے مابین ہے، اور علم کے اعلیٰ ترین آلہ کی حیثیت سے عمل کرتا ہے۔ غالباً (بقیہ صفحۂ آئندہ)

ماخذوں[۱۱۵] کی بحث مستشرقین کے لئے چھوڑ کر ہم عالم حادث کے مبداء و منفذ کے متعلق اس کے نظریہ کو پیش کریں گے۔ اور بعد میں اس کی فلسفیانہ قیمت کا تعین کریں گے۔

اس صوفی ملحد نے جیساکہ ارڈمین نے اس کو لقب دیا ہے، یہ تعلیم دی ہے کہ اشیاء کی یہ کثرت و گوناگونی نور و ظلمت کی اُن ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی ہے، جو ایک دوسرے سے علٰحدہ اور آزاد ہیں۔ نور کی قوت دس قسم کے تصورات کو

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ڈاکٹر شنکل نے "ضمیر" کا جو لفظ استعمال کیا ہے وہ "قلب" کے صوفیانہ تصور سے قریب تر ہو جاتا ہے

۱۱۵ گیگر جلد اول صفحہ ۱۰ روح کو آسمان کی طرف سفر کرتے وقت جن مختلف منازل میں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے اس کے متعلق صوفیانہ کونیات میں بھی اسی قسم کا ایک نظریہ موجود ہے۔ وہ حسب ذیل پانچ عوالم کے قائل ہیں، لیکن ہر عالم کی نوعیت کے متعلق انہوں نے جو توضیح کی ہے وہ کسی قدر مختلف ہے

(۱) عالم جسم (ناسوت)

(۲) عالم عقل خالص (ملکوت)

(۳) عالم قوت (جبروت)

(۴) عالم نفی (لاہوت)

(۵) عالم سکوت (ہاروت)

صوفیا نے غالباً یہ تصور ہندی یوگیوں سے مستعار لیا ہے، جن کے ہاں حسب ذیل سات عوالم تسلیم کئے جاتے ہیں۔ اینی بیسنٹ "ملول" صفحہ ۳۰

(۱) مادی جسم کا عالم (ستھول شریر)

(بقیہ صفحہ آئندہ)

متضمن ہے۔ شرافت، علم، فہم، اسرار، بصیرت، محبت، یقین، ایمان، رحم، اور حکمت۔ اسی طرح ظلمت بھی پانچ ازلی تصورات کو متضمن ہے۔ تاریکی، حرارت، آتش، حسد، اور ظلمت۔ مانی تسلیم کرتا ہے کہ ان اساسی قوتوں کے ساتھ ساتھ اور ان سے ملحق ارض و مکان ازل سے موجود ہیں اور ان میں سے ہر ایک علی الترتیب '' فہم، اسرار، بصیرت، سانس، ہوا، پانی، روشنی، اور آتش کے تصورات کو متضمن ہے۔

---

(۲) جسم نوری کا عالم (سنگ شریر)

(۳) قوت حیات کا عالم (پران)

(۴) جذبات کا عالم (کام روپ)

(۵) فکر کا عالم (من)

(۶) نفس روحانی کا عالم (عقل۔ بدھی)

(۷) روح خالص کا عالم (آتما)

۱۵۔ حسب ذیل ماخذوں سے مدد لی گئی :-

(ا) محمد ابن اسحاق کی کتاب مرتبہ فلوگل ص ۵۲ تا ۵۶

(ب) الیعقوبی مرتبہ ہوٹسما ۱۸۸۳ء صہ ۱۸۰ تا صہ ۱۸۱

(ج) ابن حزم کی کتاب الملل والنحل مطبوعہ قاہرہ جلد دوم صہ ۳۶

(د) شہرستانی مرتبہ کیورٹن لنڈن ۱۸۴۶ء صہ ۱۸۸ تا صہ ۱۹۲

(ہ) انسائکلوپیڈیا برٹانیکا۔ مضمون مانی۔

(بقیہ صفحہ آئندہ)

ظلمت میں، جو کہ فطرت کی نسائی قوت ہے، شر کے عناصر پوشیدہ تھے، اور یہ رفتہ رفتہ مرتکز ہو گئے۔ اسی سے وہ قبیح صورت والا شیطان وجود میں آیا جس کو قوت فعلیت سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ پہلا لڑکا جو ظلمت کے رحم آتشین سے پیدا ہوا تھا نور کے بادشاہ کی مملکت پر حملہ آور ہوا جس نے اس حملہ کی مدافعت کیلئے آدم اول (کیومرث) کو پیدا کیا۔ ان دونوں مخلوق میں شدید پیکار شروع ہو گئی

(بقیہ سلسلہ) Saleman :- Bulletin de L'accade'mic de Science de St PETERSBERG series IV 15 April 1807 PP 175—184.

F.W.K. Muller :— Hands Chriften- Reste in Estrangelo - Schriftan ans Turfan, Chinesisch-Turkistan Feil I, II, Sitzungen der Koniglich Prenssischen Akademic der wissenschaften, 11 Feb 1904, PP.348-352, und Abhandlungen etc. 1904.

۱۲۔ حسب ذیل ماخذوں سے مدد لی گئی

(ا) سیاست نامہ نظام الملک مرتبہ چارلس شیفر، پیرس ۱۸۹۶ء ص۱۷۹ تا ص۱۸۸

(ب) شہرستانی مرتبہ کیورٹین ص۱۹۲ تا ص۱۹۴

(ج) الیعقوبی مرتبہ ہوتسما ۱۸۸۳ء جلد اول ص۱۶۱

(بقیہ صفحہ آئندہ)

اور ازلی قوتوں سے منسوب کیا ہے، جن میں سے ایک (ظلمت) نہ صرف کائنات کا ایک جزو ہے بلکہ یہ ایک ایسا مبدا ہے جس میں فعلیت خوابیدہ رہتی ہے، اور یہ اس وقت معرضِ ظہور میں آتی ہے جب کہ کوئی مناسب موقع پیدا ہو جاتا ہے۔
اس کی کونیات کا بنیادی تصور ہندی مفکرِ اعظم کپیلا کے تصور سے ایک عجیب و غریب مشابہت رکھتا ہے، جس نے عالم کی توجیہہ تین "گنوں" کے مفروضہ سے کی تھی یعنے ستوا (نیکی) تماس (ظلمت) اور راجاس (حرکت یا جذبہ) جب مادۂ اولی (پراکرتی) کے توازن میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے تو اس کے باہمی اتحاد سے فطرت تشکیل پاتی ہے۔ مسئلہ کثرت کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ ویدانتیوں نے مایا کی ایک پراسرار قوت کے مفروضہ سے اس کو حل کیا تھا۔ اس کے ایک زمانہ بعد لائبنز نے تماثلِ غیر ممیزات کے نظریہ سے اس کی توجیہہ کی، لیکن مانی نے جو حل پیش کیا ہے، اگرچہ وہ طفلانہ ہے تاہم اس کو فلسفیانہ تصورات کے تاریخی نشوونما میں جگہ دیجانی چاہیئے

؎ تماس اکوئنس نے مانی کے ابتدائی عوامل کے تبائن کو حسب ذیل طریقہ سے بیان کرکے اس پر تنقید کی ہے:۔

(ا) تمام اشیاء کو جس بات کی تلاش ہے قوت شر کو بھی اُسی کی تلاش ہے۔
لیکن تمام اشیا۔ صیانت ذات کی متلاشی ہیں۔
۔ قوت شر بھی صیانت ذات کی متلاشی ہے۔
(ب) تمام اشیاء جس بات کی تلاش کرتی ہیں وہ خیر ہے۔

(بقیہ صفحہ آئندہ)

کے امتزاج و اتحاد کا نتیجہ ہے، جن کو اس نے شید (نور) اور تار (ظلمت) کے ناموں سے موسوم کیا لیکن وہ اپنے پیشرو سے اس امر میں اختلاف رکھتا تھا کہ ان کے اتحاد اور ان کے آخری انفصال کے واقعات بالکل اتفاقی تھے نہ کہ کسی اختیار و انتخاب کا نتیجہ۔ مزدک کے خدا میں احساس بھی ودیعت ہے۔ اس کی ازلی ہستی میں چار مخصوص قوتیں قوت امتیازی، حافظہ، فہم اور سعادت موجود ہیں۔ ان چار قوتوں کے چار شخصی مظاہر ہیں، جو اور چار اشخاص کی مدد سے کائنات کے نظم و نسق پر نگرانی کرتے ہیں۔ اشیاء اور اشخاص کے اختلاف و تنوع کی علت ابتدائی قوتوں کے مختلف امتزاجات ہیں۔

لیکن مزدک کی تعلیم کے مخصوص خط و خال میں سے اس کی اشتراکیت ہے جو بدیہتہ مانی کے فلسفہ کی ہمہ گیر روح کا نتیجہ ہے۔ مزدک کہتا ہے کہ تمام انسان مساوی ہیں، اور انفرادی جائداد کا تصور مخالف دیوتاؤں کا پیش کردہ ہے، جن کا مقصد یہ ہے کہ خدا کی کائنات کو ایک لامحدود تباہی کا منظر بنا دیں۔

مزدک کی تعلیم کا یہی پہلو تھا جو زرتشتی ضمیر کو سخت صدمہ پہنچاتا تھا۔ اسی نے بالآخر زرتشت کے کثیر التعداد پیروؤں کو تباہ کر دیا حالانکہ زرتشت کی نسبت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس نے بطور معجزہ آتش مقدس میں نطق پیدا کر دیا تھا تاکہ وہ اس کے پیغام کی صداقت پر گواہی دے۔

# (۳) باز نظری

قبل اسلامی ایرانی فلسفہ کے بعض پہلو ہماری نظر سے گزر چکے ہیں، لیکن ساسانی تخیل کے میلانات، اور اُن حالات کی ناواقفیت کی وجہ سے جو اُس کے سیاسی، اجتماعی اور عقلی ارتقاء کا باعث ہوئے ہیں، ہم تسلسل افکار کا پوری طرح سُراغ نہیں لگا سکتے۔ افراد کی طرح اقوام کی عقلی تاریخ کا آغاز بھی خارج ہی سے ہوتا ہے۔ اگرچہ زرتشت کی اخلاقی سرگرمی کی وجہ سے اُس کے مبدا و اشیاء کے نظریہ میں ایک روحانی لہجہ پیدا ہو گیا تھا، لیکن ایرانی تفکر کے اس دور کا ماحصل بجز مادی ثنویت کے اور کچھ نہیں ہے۔ ایرانیوں کو عقلی ارتقاء کی اس منزل پر اس بات کا دھندلا سا ادراک ہوا تھا کہ اصول وحدت تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ پیروان زرتشت کے باہمی مناقشات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کے توحیدی تصور کی تحریک شروع ہو گئی تھی، لیکن بدقسمتی سے ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں ہے جس سے قبل اسلامی فلسفۂ ایران کے وحدت الوجودی میلانات کے متعلق کوئی ایجابی بیان پیش کر سکیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چھٹی صدی عیسوی میں دیوجانس، سمپلی کس، اور دیگر نو فلاطونی مفکرین کو جسٹی نی ین کے جور و تعدی نے شہر بدر کرا دیا تھا اور ان لوگوں نے نوشیروان عادل کے دربار میں پناہ لی تھی۔ اس کے سوا اس شہنشاہ اعظم نے متعدد سنسکرت و یونانی تصانیف کا اپنے لئے ترجمہ کرایا تھا، لیکن ہمارے

# حصّہ دُوّم
# یونانی ثنویت
## بابِ دُوّم
## ایرانؔ کے نو فلاطُونی ارسطاطیلیسیُن

ایران پر عربوں کے تسلط کے بعد سے ایرانی تفکر کی تاریخ میں ایک جدید عہد کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن صحرائے عرب کے جنگجو فرزند، جن کی شمشیر نے اس قدیم قوم کی سیاسی آزادی کا نہاوند پر خاتمہ کر دیا تھا، ان نومسلم زرتشتیوں کی عقلی آزادی میں مزاحم نہ ہوسکے۔

عربوں کی فتوحات سے جو سیاسی انقلاب رونما ہوا وہ آریائی اور سامی قوم کے باہمی عمل و اثر کی ابتدا کا باعث تھا۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ایرانی کی سطح زندگی پر اگرچہ زیادہ تر سامی رنگ چڑھ جاتا ہے لیکن وہ خاموشی کے ساتھ اسلام کو اپنی آریائی عادات فکر میں تبدیل کر لیتا ہے۔ مغرب میں یونانیوں کے سنجیدہ ذہن نے

ایک اور سامی مذہب مسیحیت کی شرح و تفسیر کی۔ دونوں جگہ اس شرح و تفسیر کے
نتائج میں ایک عجیب و غریب مشابہت پائی جاتی ہے۔ شرح کرنے والے ذہن کا
یہ مقصد تھا کہ اُس اطلاقی قانون کی شدت و سختی کو رفع کیا جائے جو فرد پر خارج
سے عائد کیا گیا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ خارجی نقطۂ نظر کو باطنی میں منتقل کرنے کی کوشش
تھی۔ یونانی تفکر (فلسفہ) کے مطالعہ سے یہ عمل تغیر شروع ہوا، جس نے اور دوسرے
اسباب سے متحد ہو کر ذاتی تفکر کے نشوونما کو روک دیا۔ پھر بھی اسی کا اثر تھا کہ قبل
اسلامی فلسفۂ ایران کا خالص خارجی نقطۂ نظر مابعد کے مفکرین میں باطنی نقطۂ نظر
سے بدل گیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بدیسی فلسفہ ہی کا اثر تھا جس کی وجہ سے قدیم
توحیدی میلان نے، جو آٹھویں صدی کے اختتام پر پھر ابھر آیا تھا، ایک زیادہ
روحانی صورت اختیار کر لی۔ اس کے بعد جب اس میلان کا نشوونما ہوا تو اس نے
نور و ظلمت کی قدیم ایرانی ثنویت کو پھر زندہ کر کے اس پر ایک روحانی رنگ
چڑھا دیا۔ یونانی فلسفہ نے نکتہ رس ایرانی ذہن میں ایک نئی زندگی پیدا کر دی
تھی، اور ایران کا عام عقلی ارتقاء اُسی کی امداد و اعانت کا ممنون رہا۔ یہ ایک
ایسا واقعہ ہے جو ہم کو اُن ایرانی نوفلاطونیین کے نظامات پر ایک سرسری اور
اجمالی نظر ڈالنے میں حق بجانب کر دیتا ہے جو خالص ایرانی تفکر کی تاریخ میں
بہت ہی کم توجہ کے مستحق ہیں، اور اس میں تکرار و اعادہ کا بھی اندیشہ ہے۔

تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ یونانی حکمت حران اور شام سے ہوتے ہوئے

اسلامی مشرق کی طرف آئی ہے۔ شامیوں نے یونان کے آخری نظام فلسفہ یعنے نو فلاطونیت کو لے لیا، اور اس کو ارسطو کا اصلی فلسفہ سمجھ کر مسلمانوں کے ہاتھ منتقل کر دیا۔ یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مسلمان فلاسفہ، جن میں عرب اور ایرانی دونوں شامل ہیں، اُس چیز پر جھگڑتے رہے جس کو وہ ارسطو اور افلاطون کی اصلی تعلیم خیال کرتے تھے، لیکن اُن کو یہ بات کبھی نہ سوجھی کہ اس فلسفہ کو پوری طرح سمجھنے کے لئے یونانی زبان کا جاننا قطعاً ناگزیر تھا۔ اُن کی لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ اُنھوں نے فلاطینوس کی اینڈس ( Enneads ) کے ایک ملخص ترجمہ کو "ارسطو کی دینیات" تسلیم کر لیا۔ یونانی فلسفہ کے ان دو بزرگ اساتذہ کے متعلق ایک واضح تصور حاصل کرنے کے لئے ان کو صدیاں لگ گئیں۔ پھر بھی یہ امر مشتبہ ہے کہ اُنھوں نے ان کو پوری طرح سمجھا بھی یا نہیں۔ الفارابی اور ابن مسکویہ کے بہ نسبت ابن سینا میں زیادہ وضاحت اور اُپج پائی جاتی ہے۔ اگرچہ اُندلسی فلسفی ابن رُشد اپنے پیشروؤں کے مقابلہ میں ارسطو سے زیادہ قریب ہے، تاہم ارسطو کے فلسفہ پر اس کو بھی کامل دسترس نہیں ہے۔ پھر بھی ان پر کورانہ تقلید کا الزام لگانا ناانصافی ہوگی۔ اِن کی تاریخ فکر اس مجموعہ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل کوشش ہے، جو یونانی فلسفہ کے مترجمین کی لاپروائی کا نتیجہ تھا۔ ان کو ارسطو اور افلاطون کے نظامات فلسفہ پر از سرِ نو فکر کرنا پڑا، گویا ان کی شرحیں انکشاف کی کوششیں تھیں نہ کہ تشریح و توجیہ کی۔ وہ حالات

جن کے تحت ان کو مستقل و آزاد نظامات فکر پیش کرنے کا موقع نہیں ملا۔ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک نکتہ رس ذہن محصور ہوگیا تھا اور مہملات کا ایک انبار اس کے راستہ میں حائل تھا، اور اس کو رفع کرنے کے لئے صبرآزما محنت و کاوش کی ضرورت تھی تاکہ صداقت کذب سے علحدہ ہو جائے۔ اس ابتدائی بحث کے بعد اب ہم یونانی فلسفہ کے ایرانی متعلمین پر فرداً فرداً غور کریں گے۔

## ابن مسکویہ[1] (المتوفی ۱۰۳۰ء)

سرخشی[2]، ترک نژاد فارابی، اور طبیب رازی (المتوفی ۹۳۲ء جس نے اپنی ایرانی عادات فکر کے مطابق نور کو پہلی مخلوق خیال کیا اور مادّہ، زمان، و مکان کی ازلیت کو تسلیم کرلیا تھا) کے ناموں سے گذر کر اب ہم ایک مشہور شخصیت علی محمد ابن محمد ابن یعقوب کی طرف آتے ہیں، جو عام طور پر ابن مسکویہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ بو وحید سلطان عضدالدولہ کا خزانچی تھا۔ اس کا شمار ایران

[1] ڈاکٹر بوئر نے اپنی کتاب "فلسفۂ اسلام" میں الفارابی اور ابن سینا کے فلسفہ پر تفصیلی بحث کی ہے لیکن ابن مسکویہ کے فلسفہ کے متعلق اس کی بحث صرف اس فلسفی کی اخلاقی تعلیم تک محدود ہے۔ میں نے یہاں اس کے مابعد الطبعی خیالات کو پیش کیا ہے جو الفارابی کے مقابلہ میں زیادہ منضبط و منظم ہیں۔ ابن سینا کی نوفلاطونیت کو دُہرانے کے بجائے میں نے اس کے اصلی کارنامہ کو پیش کیا ہے جس کے متعلق میرا خیال ہے کہ اس سے ایرانی فلسفہ میں اضافہ ہوا ہے۔ (بقیہ صفحہ آئندہ)

کے مورخین، معلمین اخلاق، اطبا، اور ائمہ مفکرین الہیت میں کیا جاتا تھا۔ میں ذیل میں اُس کی ایک مشہور ترین تصنیف الفوز الاصغر سے جو بیروت میں طبع ہوئی ہے اُس کے نظام فلسفہ کا ایک اجمالی بیان پیش کرتا ہوں۔

۱۔ انتہائی علت کا وجود۔

یہاں ابن مسکویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے، اور اُس کے اُس استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکت طبعی کے واقعہ پر مبنی ہے۔ تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصہ ہے، جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے، اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ لہٰذا حرکت مستلزم ہے ایک خارجی ماخذ یا محرک اولی کو۔ تجربہ سے اس مفروضہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکت خود اجسام کی ماہیت میں داخل ہے۔ مثلاً انسان میں آزاد حرکت کی قوت ہے، لیکن اُس مفروضہ کی بناء پر اس کے جسم کے مختلف اعضاء کو ایک دوسرے سے علحٰدہ ہونے کے بعد بھی حرکت کرتے رہنا چاہیئے۔ لہٰذا علل محرکہ کے سلسلہ کو ایک ایسی علت پر جاکر ختم ہو جانا چاہیئے جو خود غیر متحرک ہو لیکن دوسری اشیاء کو حرکت دیتی ہو علت اولیٰ کا غیر متحرک رہنا لازمی ہے۔ کیونکہ علت اولیٰ میں حرکت کا فرض کیا جانا ایک غیر متناہی رجعت کا باعث ہو گا، جو مہمل ہے۔

یہ غیر متحرک محرک ایک ہی ہے۔ ابتدائی محرکات کے تعدد سے یہ بات

(بقیہ صفحہ گذشتہ) سلہ سرخشی ۲۹۹ء میں فوت ہوا۔ وہ عرب فلسفی الکندی کا شاگرد تھا۔ بدقسمتی سے اسکی تصانیف ہم تک نہیں پہنچی ہیں۔

لازم آتی ہے، کہ اِن کی ماہیت میں کوئی شے مشترک ہے تاکہ وہ ایک ہی صنف کے تحت لائے جاسکیں۔ اور ان میں کچھ فرق و اختلاف بھی لازمی ہو جاتا ہے تاکہ وہ ایک دوسرے سے متمائز ہوسکیں۔ لیکن یہ جزوی مماثلت و مخالفت اُن کے جواہر کی ترکیب و امتزاج کو مستلزم ہے۔ اور چونکہ ترکیب و امتزاج حرکت ہی کی ایک صورت ہے اس لئے جیساکہ ہم نے بتلایا ہے، وہ حرکت کی علّت اولیٰ میں موجود نہیں رہ سکتا۔ اس کے سوا محرک اولیٰ ازلی اور غیر مادی ہے چونکہ عدم سے وجود میں آنا بھی حرکت کی ایک صورت ہے، اور مادہ ہمیشہ کسی نہ کسی حرکت کے تابع رہتا ہے، پس اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شئے جو ازلی نہ ہو یا کسی طرح مادّہ سے متحد ہو تو اس کو متحرک ہونا چاہئے۔

۲- انتہائی حقیقت کا علم۔

انسان کا علم تمام تر احساسات سے شروع ہوتا ہے، اور بتدریج ادراکات میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ حقیقت خارجی تعقل کے ابتدائی مدارج کو متعین کرتی ہے۔ لیکن علم کی ترقی کے یہ معنے ہیں کہ ہم مادّے سے بے تعلق ہو کر فکر کرسکیں۔ فکر کا آغاز مادہ کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ اپنے کو ابتدائی شرائط سے آزاد کرلے۔ لہٰذا تخیل میں، جو کسی شئے کی نقل یا شبیہ کو ذہن میں محفوظ رکھنے اور اُس کا اعادہ کرنے والی قوت ہے اور جس میں خارجیت سے قطع نظر کرلی جاتی ہے، ہم فکر کے ایک اعلیٰ زینہ تک پہونچ جاتے ہیں۔ اس سے بھی اعلیٰ

مادیت سے اُس کی مکمل آزادی ہمارے لئے یہ بات مشکل بلکہ محال کر دیتی ہے
کہ ہم اُس کا کوئی تصور قائم کر سکیں۔ فلسفیانہ تادیب کا مقصد "تصورات خالص"
پر تفکر یا مراقبہ کرنے کی قوت کو نمو دینا ہے تاکہ مسلسل مشق سے اُس خالص غیر مادی
ہستی کا تصور قائم کرنا ممکن ہو سکے۔

### ۳ وحدت سے کثرت کس طرح پیدا ہوتی ہے

اس سلسلہ میں وضاحت کی خاطر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ کی

تحقیقات کو دو حصوں میں منقسم کیا جائے۔

(۱) یہ کہ انتہائی عامل یا علت نے کائنات کو عدم سے خلق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادیین ازلیت مادہ کے قائل ہیں۔ اور خدا کی تخلیقی فعلیت کو صورت سے متصف کرتے ہیں۔ تاہم یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب مادہ ایک صورت سے دوسری صورت میں متبدل ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کلیتہً معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ کلیتہً معدوم نہ ہو جائے تو اُس کو یا تو کسی دوسرے جسم میں منتقل ہونا پڑیگا۔ یا وہ اُسی جسم میں باقی رہے گی۔ ہمارے روزمرّہ کے تجربہ سے پہلی صورت کی تردید ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ایک موم کے کُرّے کو ایک جامد مربع میں تبدیل کر دیں تو اُس کی ابتدائی کرّویت کسی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہوتی دوسری حالت بھی ناممکن ہے کیونکہ اس سے یہ نتیجہ لازم آئیگا کہ دو متضاد صورتیں گولائی اور لمبائی ایک ہی جسم میں موجود رہ سکتی ہیں۔ لہٰذا نتیجہ یہ مترتب ہوتا ہے کہ نئی صورت وجود میں آتے ہی ابتدائی صورت کلیتہً معدوم ہو جاتی ہے اس استدلال سے یہ قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اعراض جیسے صورت، رنگ وغیرہ محض عدم سے وجود میں آتے ہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے جوہر بھی عرض کی طرح غیر ازلی ہے ہم کو حسب ذیل قضایا کا مفہوم ذہن نشین کر لینا چاہیئے۔

۱۔ مادّہ کی تحلیل سے متعدد و مختلف عناصر برآمد ہوتے ہیں جن کے اختلاف و تنوع کو ایک بسیط عنصر میں تحویل کر دیا جاتا ہے۔

۲۔ صورت و مادہ لاینفک اور متلازم ہیں۔ مادہ کا کوئی تغیر بھی صورت کو معدوم نہیں کر سکتا۔

ان دو قضایا سے ابن مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جوہر کا آغاز بھی زمان میں ہوا ہے۔ صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے۔ لیکن، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ہم صورت کو ازلی نہیں خیال کر سکتے۔

(ب) عمل تخلیق۔ یہ کثرت جو ہم کو ہر جگہ نظر آتی ہے، اس کی علت کیا ہے؟ وحدت کثرت کو کس طرح پیدا کر سکتی ہے؟ یہ فلسفی کہتا ہے کہ جب علت مختلف معلولات کو پیدا کرتی ہے تو ان کی کثرت مندرجہ ذیل وجوہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہو سکتی ہے۔

۱۔ علت میں کئی قوتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً انسان چونکہ مختلف عناصر و قوتوں کا مجموعہ ہے اس لئے وہ مختلف افعال کی علت ہو سکتا ہے۔

۲۔ مختلف معلولات کو پیدا کرنے کے لئے علت مختلف طریقے استعمال کر سکتی ہے۔

۳۔ علت مختلف النوع مواد پر عمل و اثر کر سکتی ہے۔

ان میں سے کوئی قضیہ بھی انتہائی علت یعنے خدا پر صادق نہیں آسکتا۔ یہ کہنا کہ خدا میں مختلف قوتیں ہیں اور وہ ایک دوسرے سے متمائز ہیں۔ بداہتہً

بے معنی ہے کیونکہ اس کی ماہیت میں ترکیب و امتزاج داخل نہیں ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس نے کثرت کو پیدا کرنے کے لئے مختلف ذرائع استعمال کیے ہیں تو پھر ان ذرائع کا خالق کون ہے؟ اگر یہ ذرائع انتہائی علت کے علاوہ کسی اور علت کی تخلیقی قوت کا نتیجہ ہیں تو اس سے انتہائی علل کا تعدد لازم آئے گا۔ اس کے برخلاف انتہائی علت نے اگر ان ذرائع کو پیدا کیا ہے تو ان کی تخلیق کے لئے دوسرے ذرائع کی ضرورت پڑی ہوگی۔ عمل تخلیق سے متعلق تیسرا قضیہ بھی ناقابل تسلیم ہے۔ ایک خالق کے عمل تعلیل سے کثرت پیدا نہیں ہوسکتی۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ انتہائی علت نے صرف ایک شئے کو پیدا کیا اور اسی شئے سے دوسری شئے پیدا ہوئی تو ہمارے لئے اس دشواری سے بچنے کا ایک راستہ کھل جاتا ہے۔ یہاں ابن مسکویہ نوفلاطونی صدورات کو بیان کرتا ہے، جن میں اساسی عناصر پر پہنچنے تک بتدریج کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ متحدہ منفصل اور پھر متحد ہو کر حیات کی اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں کو نمو دیتے ہیں۔ مولانا شبلی نے ابن مسکویہ کے نظریۂ[۳۵] ارتقاء کا حسب ذیل خلاصہ پیش کیا ہے۔

ابتدائی جواہر کے اتحاد سے فلزاتی اقلیم وجود میں آئی، جو حیات کی ادنیٰ ترین صورت ہے۔ اقلیم نباتی ارتقاء کا اعلیٰ زینہ ہے۔ پہلا ظہور خودرو گھاس کا ہے۔ پھر پودے اور مختلف قسم کے درخت وجود میں آتے ہیں۔ ان میں سے بعض کے ڈانڈے اقلیم حیوانی سے مل جاتے ہیں، کیونکہ ان میں بعض حیوانی

---

۳۵۔ مولانا شبلی ـ علم الکلام صفحہ ۱۴۱ (حیدرآباد دکن)

خصوصیات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ نباتی اور حیوانی اقالیم کے درمیان حیات کی ایک اور صورت پائی جاتی ہے، جو نہ تو حیوانی ہے نہ نباتی بلکہ دونوں کی خصوصیات اس میں مشترک ہیں، جیسے (مرجان) حیات کی اس درمیانی منزل کے بعد قوت حرکت اور زمین پر رینگنے والے کیڑوں کے حاسۂ لمس کے نشو ونما کا درجہ ہے۔ عمل تفریق کے ذریعہ سے حاسۂ لمس سے حواس کی دوسری صورتیں نمو پاتی ہیں، یہاں تک کہ ہم اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے طبقہ تک پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل ایک ارتقائی حالت میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ بندر میں انسانیت کی کچھ جھلک سی آجاتی ہے جو مزید نشو ونما کے بعد بتدریج راست قامت ہوجاتا ہے۔ اور انسان کی طرح اس میں بھی قوت فہم پیدا ہوجاتی ہے۔ یہاں حیوانیت کا اختتام اور انسانیت کا آغاز ہوتا ہے۔

## ۴۔ رُوح

یہ سمجھنے کے لئے کہ آیا روح کا وجود مستقل بالذّات ہے ہم کو علم انسانی کی ماہیت سے واقف ہونا پڑیگا۔ مادہ کا یہ لازمی خاصہ ہے کہ وہ دو مختلف صورتیں وقت واحد میں اختیار نہیں کر سکتا۔ اگر ایک چاندی کے چمچے کو چاندی کے پیالہ میں تبدیل کرنا ہو تو یہ ضروری ہے کہ چمچے کی صورت باقی نہ رہے۔ یہ خاصہ تمام اجسام میں مشترک ہے۔ جس جسم میں اس خاصہ کا فقدان ہو وہ جسم ہی

نہیں سمجھا جا سکتا۔ جب ہم ادراک کی ماہیت پر غور کرتے ہیں تو ہم کو انسان میں ایک ایسی قوت دریافت ہوتی ہے، جو وقت واحد میں ایک سے زیادہ اشیاء کو جانتی ہے، اور اسی وجہ سے وقت واحد میں مختلف صورتیں اختیار بھی کر سکتی ہے۔ اس قوت کو مادّہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس میں مادہ کی اساسی خاصیت کا فقدان ہے۔ روح کی ماہیت ہی یہ ہے کہ وقت واحد میں مختلف اشیاء کا ادراک کرنے کی اس میں قوت پوشیدہ ہے۔ لیکن یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ روح کا جوہر یا تو مادی ہے یا مادے ہی کا ایک وظیفہ ہے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے دلائل بھی موجود ہیں کہ روح مادہ کا وظیفہ نہیں ہو سکتی۔

(ا) کوئی شئے جو مختلف صورتیں اور حالتیں اختیار کر لیتی ہے وہ خود کوئی صورت یا حالت نہیں ہو سکتی۔ کوئی جسم جو مختلف رنگوں کو قبول کر لیتا ہے وہ خود اپنی ذات سے بے رنگ ہوتا ہے۔ رُوح بھی اشیاء خارجی کا ادراک کرتے وقت مختلف صورتیں اور حالتیں اختیار کر لیتی ہے، لہٰذا یہ خود کوئی صورت نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ اپنی ہمعصر ملکاتی نفسیات کی تائید کرتا تھا، اس کے نزدیک مختلف نفسی احوال خود رُوح کے مختلف تغیرات تھے۔

(ب) اعراض ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کے عقب میں کوئی نہ کوئی محل جوہری ہونا چاہیئے جو وحدت ذات کی بنیاد ہے۔

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ روح کو مادہ کا وظیفہ نہیں خیال کیا جا سکتا، ابن مسکویہ

بتلانا چاہتا ہے کہ روح درحقیقت غیر مادی ہے۔ اس کے بعض دلائل قابلِ غور ہیں:

۱۔ حواس ایک قوی مہیج کا ادراک کرنے کے بعد تھوڑی دیر تک کمزور مہیج کا ادراک نہیں کر سکتے۔ لیکن ذہن کے عمل و توقف کی حالت اس سے بالکل جداگانہ ہے۔

۲۔ جب ہم کسی عسیر الفہم مضمون پر غور و فکر کرتے ہیں تو ہماری یہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنی آنکھیں بند کر کے گرد و پیش کی چیزوں سے بے خبر ہو جائیں کیونکہ ہم ان چیزوں کو روحانی فعلیت میں سدِ راہ سمجھتے ہیں۔ اگر روح کا جوہر مادی ہوتا تو غیر مسدود فعلیت کو صادر کرنے کے لئے یہ ضروری نہ ہوتا کہ مادہ کی دنیا سے گریز کیا جائے۔

۳۔ قوی مہیج کا ادراک حواس کو کمزور کر دیتا ہے اور بعض وقت اس سے مضرت بھی پہنچتی ہے۔ اس کے برخلاف افکار و تصورات کے علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ عقل کی قوت بھی بڑھتی جاتی ہے۔

۴۔ بڑھاپے میں جو جسمانی کمزوری پیدا ہوتی ہے وہ ذہنی قوت کو متاثر نہیں کر سکتی۔

۵۔ روح بعض ایسے قضایا کا تعقل کر سکتی ہے جن کو موادِ حسی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، مثلاً حواس اس قضیہ کا ادراک نہیں کر سکتے کہ دو نقیضیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

۶۔ ہم میں ایک ایسی قوت ہے جو ہمارے اعضاءِ جسمی پر حکومت کرتی ہے۔ حسّی

غلطیوں کی تصحیح کرتی، اور ہمارے معلومات میں وحدت پیدا کرتی ہے۔ یہ متحد کرنے والی قوت جو حواس کے پیش کردہ مواد پر غور و فکر کرتی، اور ہر حاسہ کی شہادت کا موازنہ کر کے مختلف بیانات کی نوعیت کا تعین کرتی ہے، ایک ایسی قوت ہے جس کو مادہ کے دائرے سے بالاتر ہونا چاہیے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ ان دلائل کی متحدہ قوت سے اس قضیہ کی صداقت قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ روح فی الحقیقت غیر مادی ہے۔ روح کا غیر مادی ہونا اس کے غیر فانی ہونے کو متضمن ہے، کیونکہ فنا ہونا مادہ ہی کی خصوصیت ہے۔

(۲)

## ابن سینا (المتوفی ۱۰۳۷ء)

ایران کے ابتدائی مفکرین میں صرف ابن سینا ہی ایسا شخص ہے جس نے خود اپنا ایک علٰحدہ نظام فکر تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ اس کی تصنیف جو "فلسفۂ مشرقیہ" کے نام سے موسوم ہے، اب بھی موجود ہے۔ ہمیں اس کی تصانیف میں ایک ایسا رسالہ[1] بھی ملتا ہے جس میں اس فلسفی نے فطرت میں عشق کے عالمگیر اثر پر اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسالہ ایک نظام فلسفہ کا خاکہ ہے، اور یہ بالکل

[1] عشق پر یہ رسالہ بھی ابن سینا کی تصانیف کے ساتھ برٹش میوزیم کے کتب خانہ میں محفوظ ہے، اور این۔ اے۔ یف۔ مہرین نے اس کو شائع کیا ہے۔ (لیڈن ۱۸۹۴ء)

ممکن ہے کہ جن تصورات کا اس میں ذکر کیا گیا ہے اُن سے بعد میں مکمل طور پر بحث کی گئی ہو۔

ابن سینا نے "عشق" کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ حسن کی تحسین ہے۔ وہ اس تعریف کے مطابق وجود کی تین قسمیں بیان کرتا ہے۔

۱۔ اشیاء جو کمال کے اعلیٰ ترین نقطہ پر ہیں۔
۲۔ اشیاء جو کمال کے ادنیٰ ترین نقطہ پر ہیں۔
۳۔ اشیاء جو قطبین کمال کے مابین واقع ہیں۔



لیکن آخر الذکر صنف کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، کیونکہ بعض اشیا ایسی ہیں جو پیشتر ہی سے منتہائے کمال کو پہنچ چکی ہیں، اور بعض اشیاء کمال کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ حصول نصب العین کی یہ کوشش گویا حسن کی طرف عشق کی ایک حرکت ہے اور یہ ابن سینا کے نزدیک کمال کے مماثل ہے۔ صور کے مرئی نشو ونما کی تہ میں عشق کی قوت پوشیدہ ہے، جو ہر قسم کی حرکت، جد وجہد، اور ترقی کی محرک ہے۔ اشیاء کی ساخت ہی کچھ ایسی ہوئی ہے کہ وہ عدم سے نفرت کرتی ہیں، اور مختلف صورتوں میں اپنی انفرادیت کو برقرار رکھنے کا اُن کو عشق ہے۔ غیر متشکل مادہ جو بذات خود بے جان ہے مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے، یا صحیح معنوں میں یہ کہو کہ عشق کی باطنی قوت اس کو مختلف صورتیں عطا کرتی ہے اور وہ حسن کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرتا ہے۔ عالم طبعی میں اس انتہائی قوت کے اثر وعمل کو

حسب ذیل طریقے سے بیان کیا جاسکتا ہے :-

۱۔بے جان اشیا ء صورت ، مادہ ، اور صفت کا مجموعہ ہوتی ہیں۔اس پُراسرار قوت کے عمل سے صفت اپنے جوہر سے پیوستہ رہتی ہے ، اور صورت غیر متشکل مادہ سے ملحق ہو جاتی ہے ، اور یہ مادہ عشق کی زبردست قوت سے مجبور ہو کر ایک صورت سے دوسری صورت میں منتقل ہو جاتا ہے۔

۲۔عشق کی قوت میں اپنے آپ کو مرتکز کرنے کا میلان ہے۔اقلیم نباتی میں اس کو اعلیٰ درجہ کی وحدت یا مرکزیت حاصل ہو جاتی ہے۔اگرچہ اس نوبت پر روح میں وہ وحدت عمل پیدا نہیں ہوتی جو اس کو بعد میں حاصل ہوتی ہے۔ رُوح نباتی کے وظائف حسب ذیل ہیں۔

۱۔تغذیہ

۲۔نمو

۳۔بازآفرینی

بہرحال یہ تمام اعمال عشق ہی کے مختلف مظاہر کے سوا اور کچھ نہیں۔ تغذیہ کے معنی خارجی کو باطنی میں منتقل کر لینے کے ہیں۔اجزا میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کے شوق کو نمو کہتے ہیں۔اور بازآفرینی سے مراد توسیع نوع ہے جو عشق ہی کا ایک پہلو ہے۔

۳۔اقلیم حیوانی میں قوت عشق کے مختلف مظاہر میں زیادہ وحدت

پائی جاتی ہے۔ یہ مختلف سمتوں میں عمل کرنے کی نباتی جبلت کو محفوظ رکھتی ہے لیکن یہاں طبیعت کا بھی نشو و نما ہوتا ہے، اور یہ زیادہ متحدہ فعلیت کی طرف ایک اقدام ہے۔ انسان میں توحد کا یہ میلان شعور ذات میں ظہور پذیر ہوتا ہے نظری محبت کی یہی قوت انسان سے بالاتر ہستیوں کی زندگی میں عمل پیرا ہے تمام اشیأ محبوب اول یعنے حسن ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ کسی شئے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بعد ہے

بہرحال بحیثیت ایک طبیب کے ابن سینا کو روح کی ماہیت سے خاص طور پر دلچسپی رہی ہے۔ علاوہ ازیں اس کے زمانہ میں نظریۂ تناسخ قبولیت عام حاصل کر رہا تھا۔ اسی لئے وہ روح کی ماہیت سے اس طرح بحث کرتا ہے کہ اس سے نظریہ تناسخ باطل ہو جائے۔ وہ کہتا ہے کہ روح کی تعریف و تحدید دشوار ہے کیونکہ وجود کے مختلف عوالم میں اس سے مختلف قوتیں اور میلانات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ روح کی مختلف قوتوں کے متعلق اس کے خیال کو اس طرح مستحضر کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ غیر شعوری فعلیت کا مظہر۔

(ل) مختلف سمتوں میں عمل کرنا (روح نباتی) { ۱۔ تغذیہ ۲۔ نمو ۳۔ بازآفرینی }

(ب) ایک ہی سمت میں عمل کر کے یکسانیت عمل حاصل کرنا طبیعت کا نشو و نما

(۲) شعوری فعلیت کا مظہر۔

(ا) ایک سے زیادہ اشیاء کی طرف رجوع ہونا۔

روح حیوانی

| انسان | ادنیٰ حیوانات |
| --- | --- |
| ۱۔ ادراکی قوتیں | (ا) ادراکی قوتیں |
| (ا) حواس خمسہ ظاہری | (ب) قوت محرکہ (خواہش لذت و اجتناب الم) |
| (ب) حواس خمسہ باطنی | |
| ۱۔ مرکز حِسّی | |
| ۲۔ تحفظ تمثال | |
| ۳۔ تصوّر | |
| ۴۔ تخیلہ | |
| ۵۔ حافظہ | |

پس انہی حواس خمسہ باطنی پر رُوح مشتمل ہے۔ یہی روح ترقی پذیر عقل بن کر جلوہ گر ہوتی ہے اور انسانی و ملکوتی عقل سے بھی آگے بڑھ کر نبوت تک ترقی کرتی ہے۔

(ب) ایک ہی شئے کی طرف رجوع ہونا، جیسے کُرّوں کی رُوح جو یکسانیت

کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔

ابن سینا نے اپنے رسالۂ "نفس" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ روح کے لئے مادی لوازمہ کی ضرورت نہیں۔ روح کو تصور وضع کرنے یا سوچنے کے لئے جسم یا کسی جسمانی قوت کے وسیلہ کی حاجت نہیں۔ اگر روح کو دوسری اشیاء کا تصور قائم کرنے کے لئے مادی آلے کی ضرورت ناگزیر ہے تو اس کو خود اپنے جسم کے تعقل کے لئے ایک دوسرے جسم کی ضرورت پڑیگی۔ اس کے سوا یہ واقعہ کہ روح براہ راست شاعر الذات ہے یعنے اس کو اپنی ذات کا شعور خود اپنے توسط سے ہوتا ہے اس بات کو قطعی طور پر ثابت کر دیتا ہے کہ روح بالطبع مادی لوازمہ سے بالکل آزاد و بے تعلق ہے۔ نظریۂ تناسخ فرد کی حیات قبل الوجود کو مستلزم ہے۔ لیکن اگر یہ فرض بھی کیا جائے کہ روح جسم سے پہلے موجود تھی تو اس کی ہستی یا تو ایک ہوگی یا وہ متعدد ہستیوں کی حیثیت سے موجود رہی ہوگی۔ اجسام کی کثرت مادی صورتوں کی کثرت کا نتیجہ ہے۔ اس سے ارواح کی کثرت کا پتہ نہیں چلتا۔ اس کے برخلاف اگر وہ ہستی واحد کی حیثیت سے موجود ہے تو الف کا علم یا لاعلمی ب کے علم یا لاعلمی کو مستلزم ہوگی کیونکہ دونوں میں روح کا وجود ایک ہی ہے۔ لہٰذا روح پر ان مقولات کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ ابن سینا کہتا ہے کہ جسم و روح گو ایک دوسرے کے متقارن ہیں، لیکن ان کے جواہر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ جسم کے انتشار کے ساتھ روح کا معدوم ہوجانا لازمی نہیں۔ انتشار یا انحطاط مرکبات کا خاصہ ہے نہ کہ بسیط

د ناقابل تقسیم تصوری جواہر کا۔ اس کے بعد ابن سینا حیات قبل الوجود کا ابطال کرتا ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ موت کے بعد بھی جسم کے بغیر شعوری زندگی کا امکان ہے۔

ہم ایران کے ابتدائی نو فلاطونیئں کے کارناموں پر نظر ڈال چکے ہیں جن میں سے، جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، صرف ابن سینا ہی نے خود اپنا ایک نظام فلسفہ پیش کیا ہے۔ اس کے شاگردوں میں سے بہمن یار، ابو المامون اصفہانی، معصومی، ابو العباس ابن طاہر وغیرہ نے اپنے استاد کے فلسفہ کی ترویج و توسیع میں حصہ لیا۔ یہاں ان کا تذکرہ غیر ضروری ہے۔ ابن سینا کی شخصیت میں جادو کا سا اثر تھا، اور یہی وجہ تھی کہ اس کے ایک زمانہ بعد بھی اس کے خیالات میں کسی قسم کا اضافہ یا ترمیم ایک ناقابل عفو جرم سمجھی جاتی تھی۔ نور و ظلمت کی ثنویت کا قدیم ایرانی تصور ایران کے نو فلاطونی تصورات کی نشو و نما میں کوئی اہم عنصر کی حیثیت نہیں رکھتا۔ ان تصورات کی مستقل حیثیت کچھ عرصہ تک قائم رہی لیکن ایرانی تفکر کے عام سیلاب میں ان کی مستقل ہستی گم ہو گئی۔ یہ تصورات ایران کی فلسفیانہ ترقی سے اسی حد تک تعلق رکھتے ہیں جس حد تک کہ وہ توحیدی میلان کی تقویت و توسیع میں معاون ہوئے تھے۔ یہ میلان ابتداً دین زرتشت میں رونما ہوا تھا اگرچہ مسلمانوں کے کلامی مناقشات کی وجہ سے یہ کچھ عرصہ تک دب گیا، لیکن بعد میں یہ دگنی قوت کے ساتھ اس طرح ابھر آیا کہ اپنے وطن کی گذشتہ عقلی فتوحات پر محیط ہو گیا۔

# بابِ سوم

# اسلام میں عقلیت کا عروج و زوال

## (۱)

## فلسفۂ عقلیت مادیت

ایرانی ذہن اپنے جدید سیاسی ماحول سے تطابق پیدا کرتے ہی اپنی خلقی آزادی کا اثبات کرتا ہے، اور اپنی نظر کو خارج سے ہٹا کر باطن کی طرف پھیر دیتا ہے تاکہ وہ اُس مواد پر غور و فکر کر سکے جو اس نے اپنے سفر کے دوران میں خود اپنے ہی اندر سے فراہم کیا تھا۔ یونانی تفکر کے مطالعہ سے وہ روح جو مادیت میں تقریباً گم ہو گئی تھی پھر اپنے آپ کو صداقت کا حکم تصور کرنے لگتی ہے۔ باطنیت اپنا علم بلند کر کے ہر قسم کے خارجی اقتدار کو مٹانے کی کوشش کرتی ہے۔ کسی قوم کی ذہنی تاریخ میں اس قسم کا دور گویا عقلیت، ارتیابیت، تصوف اور الحاد کا عہد ہوتا ہے۔ یہ ایسی صورتیں ہیں جن میں ذہن انسانی باطنیت کی ترقی پذیر قوت سے متاثر ہو کر ہر قسم کے خارجی

معیارِ صداقت کو مسترد کر دیتا ہے۔ ہم زیرِ بحث عہد میں بھی یہی حالت پاتے ہیں۔

خلافتِ اُمیّہ کے زمانہ میں عمل اتحاد جاری تھا اور نئے حالاتِ زندگی سے مطابقت پیدا کی جا رہی تھی۔ لیکن خاندانِ عباسیہ کے عروج اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ کے بعد سے ایران کی عقلی قوت نے، جو اب تک محصور تھی، پھر آزاد ہو کر فکر و عمل کے تمام شعبوں میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا۔ اس نئی عقلی قوت کی رہنمائی میں، جو یونانی فلسفہ کے مطالعہ سے حاصل ہوئی تھی، اسلامی توحید پر تنقیدی نظریں پڑنے لگیں۔ قبل اس کے کہ عقل خشک مناظروں کے ہنگاموں سے دور ہو کر اشیا کا ایک مستحکم نظریہ تعمیر کرنے کے لئے کسی گوشۂ عزلت کی تلاش کرتی، علم الکلام مذہبی جوش سے متاثر ہو کر فلسفہ کی زبان بولنے لگا۔ آٹھویں صدی کے نصفِ اول میں واصل ابن عطا، جو مشہور متکلم حسن بصری کا ایرانی شاگرد تھا، اعتزال اور عقلیت کا سنگِ بنیاد رکھتا ہے یہ ایسی دلچسپ تحریک تھی جس میں ایران کے بعض نکتہ رس اور دقیق النظر اربابِ فکر بھی مشغول ہو گئے تھے۔ لیکن بالآخر بغداد اور بصرہ کے فلسفیانہ مناظرات میں اس تحریک نے اپنی قوت کو زائل کر دیا۔ بصرہ کا مشہور شہر ایک تجارتی مرکز ہونے کی وجہ سے مختلف قوتوں جیسے یونانی فلسفہ، ارتیابیت، مسیحیت، بدھ مت اور مانویت[۱] کی بازی گاہ بن گیا جس سے ایک متجسس ذہن کو کافی روحانی غذا دستیاب

[۱] خلافت عباسیہ کے عہد میں اکثر لوگ مانوی خیالات رکھتے تھے۔ دیکھو فہرست "لیپزک" ۱۸۷۱ء صفحہ ۳۳۸۔

دیکھو "المعتزلہ" مرتبہ ٹی ڈبلیو آرنلڈ۔ لیپزک سنہ ۱۹۰۲ء صفحہ ۲۰۔ اس میں مصنف نے ایک مناظرہ کا ذکر کیا ہے جو ابوالہذیل

(باقی صفحہ آئندہ)

ہو جاتی تھی۔ اسی سے اسلامی عقلیت کے ذہنی ماحول نے تشکیل پائی، مسلمانوں کی تاریخ کے جس حصہ کو اسپنگلر شامی دور کہتا ہے وہ فلسفیانہ نکتہ سنجیوں سے معرا ہے۔ ایرانی دور کے آغاز کے ساتھ یونانی فلسفہ کے مسلمان متعلمین نے صحیح مفہوم میں اپنے مذہب پر غور و فکر کرنا شروع کیا، اور وہ مفکرین[1] جو معتزلہ تھے بتدریج مابعد الطبعیات کی طرف رجوع ہو گئے۔ ہم کو یہاں اسی سے بحث کرنی ہے۔ معتزلہ کے علم الکلام کی تاریخ کا سراغ لگانا ہمارا مقصد نہیں ہے۔ ہمارے پیش نظر مقصد کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ معتزلہ نے اسلام کے متعلق جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے اُس کے مابعد الطبعی پہلو کو اجمالی طور پر بیان کیا جائے۔

---

(بقیہ سلسلہ صفحۂ گذشتہ) اور ثنویت کے پیرو صالح کے مابین ہوا تھا۔ دیکھو میکڈونلڈ کی "مسلمانوں کا علم الکلام" صہ ۱۳۳

[1] معتزلہ مختلف قومیت کے تھے، ان میں سے اکثر یا تو پیدائشی طور پر ایرانی تھے یا توطن کے ذریعہ ایرانی بن گئے تھے واصل ابن عطا بھی، جو اس فرقہ کا بانی کہا جاتا ہے، ایرانی تھا۔ (براؤن۔ تاریخ ادبیات ایران جلد اول صہ ۲۸۱) فان کریمر ان کے ماخذ کا سراغ عہد امیہ کے کلامی مناظرات تک لگاتا ہے۔ اعتزال دراصل ایرانی تحریک تھی لیکن بقول پروفیسر براؤن کے (تاریخ ادبیات ایران جلد اول صہ ۲۸۳) یہ بالکل صحیح ہے کہ شیعی اور قدریہ عقائد اکثر دوش بدوش پائے جاتے تھے، اور شیعوں کا جو نظریہ آجکل ایران میں مروج ہے وہ اکثر حیثیتوں سے معتزلی ہے۔ اس کے برخلاف حسن الاشعری، جو اعتزال کا زبردست مخالف ہے، شیعوں کے نزدیک بہت ہی خطرناک سمجھا جاتا تھا۔ اس میں اسقدر اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ اعتزال کے بعض زبردست نمائندے مذہباً شیعہ تھے جیسے ابوالہذیل (المعتزلہ مرتبہ ٹی ڈبلیو آرنلڈ صہ ۲۸) اس کے برعکس الاشعری کے اکثر پیرو ایرانی تھے (دیکھو ابن عساکر کے اقتباسات مرتبہ مہرین) اس لئے اشعری طریقۂ فکر کو خالص سامی تحریک سے منسوب کرنا جائز نہیں معلوم ہوتا۔

لہٰذا تصورِ خدا اور نظریہ مادہ ہی عقلیت کے وہ پہلو ہیں جن پر ہم یہاں بحث کرنا چاہتے ہیں

معتزلہ دقیق جدلیات کے ذریعہ سے خدا کی وحدت کے جس تصور تک پہنچے تھے وہ ایک ایسا اساسی نقطہ ہے جہاں ایک راسخ العقیدہ مسلمان اور معتزلہ میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اِن کے نقطۂ نظر سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا کی صفات اُسی میں موجود ہیں بلکہ وہ خدا ہی کی ذات و ماہیت میں داخل ہیں۔ اسی لئے معتزلہ صفاتِ الٰہی کے علٰحدہ وجود سے انکار کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ یہ صفات مجردہ ہستی ربانی کی بالکل عین ہیں۔ ابو الہذیل کہتا ہے کہ "خدا ہمہ دان، قادرِ مطلق، اور ذی حیات ہے اور اس کے علم، قوت، اور حیات ہی پر اس کی ذات مشتمل ہے"[۴۳]۔ خدا کی وحدتِ خالص کی توضیح کے لئے یوسف البصیر[۴۴] نے حسبِ ذیل پانچ اصول قائم کئے ہیں۔

(۱) سالمہ اور عارضہ کا مفروضہ۔

(۲) خالق کا مفروضہ۔

(۳) خدا کے احوال کا مفروضہ

(۴) اُن صفات کا اظہار جو خدا کے لئے موزوں نہیں ہیں۔

(۵) تعدد صفات کے باوجود خدا کی وحدت۔

وحدت کے اس تصور کو مزید تغیرات میں سے گذرنا پڑا یہاں تک کہ معمر اور ابو ہاشم

۴۳ شہرستانی مرتبہ کیورین ص ۳۴

۴۴ ڈاکٹر فرانکل۔ Ein Mu'tazilitischer Kalam wien 1872 ص ۱۳

کے ہاتوں میں آکر اس کی صورت امکان مجرد کی سی ہوگئی، جس کے متعلق کوئی بات متعین طور پر نہیں کہی جا سکتی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کے علم[۵۵] کے متعلق کوئی بات نہیں کہی جا سکتی۔ کیونکہ اُس کو جس چیز کا علم ہوگا وہ خود اُس کی ذات میں ہوگی۔ اول الذکر سے موضوع ومعروض کی عینیت لازم آتی ہے، جو مہمل ہے۔ اور دوسرا خیال خدا کی ذات میں ثنویت کو مستلزم ہے، جو ناممکن ہے۔ تاہم نظام کے شاگرد احمد اور فضل[۵۶] نے اس ثنویت کو تسلیم کر لیا، اور اس بات کے قائل ہو گئے کہ ابتدائی خالق دو ہیں، خدا جو ہستئ ازلی ہے اور کلام الٰہی یعنے روح اللہ جو ہستئ ممکن ہے۔ معمر نے دوسرا پہلو جو پیش کیا تھا اس میں سے صداقت کے عنصر کو الگ کر کے پوری طرح واضح کرنا ایران کے آنے والے صوفیانہ مفکرین کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض عقلیئین غیر شعوری طور پر وحدت الوجود کی سرحد تک پہنچ گئے تھے، اور ایک لحاظ سے اُنھوں نے خدا کی جو تعریف کی ہے اور قانون مطلق کی خارجیت کو باطنیت میں منتقل کرنے کی جو مشترکہ کوشش کی ہے، اس سے وحدت الوجود کے لئے راستہ صاف ہو رہا تھا۔

لیکن عقلیت کے علم برداروں نے خالص مابعد الطبعی تخیلات میں مادہ کی توجیہ سے اہم اضافہ کیا ہے، اسی کو اُن کے مخالفین اشاعرہ نے کچھ رد و بدل کر کے ماہیت

---

۵۵۔ شہرستانی ص۴۲۔ دیکھو اشٹینر کی Die Mu'tazíliten ص۵۹

۵۶۔ ابن حزم (مطبوعہ قاہرہ) جلد چہارم ص۱۹۷۔ دیکھو شہرستانی ص۴۲۔

خدا سے متعلق اپنے خیالات کے مطابق بنالیا۔ نظام میں خاص دلچسپی کی چیز یہ ہے کہ اُس نے اس خیال کو مسترد کر دیا کہ فطرت[8] کی ترتیب و تنظیم میں بے ضابطگی ہے۔ فطرت کی اس دلچسپی کی رہنمائی میں جاحظ نے ارادہ کی تعریف خالص سلبی[9] نقطۂ نظر سے کی۔ اگرچہ عقلیئین شخصی ارادہ کے تصور کو ترک کرنا نہیں چاہتے تھے تاہم وہ انفرادی مظاہر فطرت کے استقلال و آزادی کی حمایت کے لئے کسی مستحکم دلیل کے متلاشی تھے۔ اور یہ دلیل خود اُن کو مادہ میں مل گئی۔ نظام نے یہ تعلیم دی کہ مادہ لامحدود طور پر قابل تقسیم ہے۔ اس نے جوہر و عرض کے باہمی امتیاز کو بھی مٹا دیا۔ وجود ایک ایسی صفت سمجھی جاتی تھی جسے خدا نے مادہ کے اُن ذرات کو عطا کیا ہے جو پیشتر ہی سے موجود تھے۔ بغیر اس صفت کے یہ ذرات ناقابل ادراک ہوتے ابن[10] حزم کہتا ہے کہ محمد ابن عثمان جو معتزلہ کے شیوخ میں سے تھا، اس بات کا قائل تھا کہ معدوم (یعنے ایسا سالمہ جو وجود سے پہلے کی حالت میں ہو) بھی ایک جسم ہے، جو حالت عدم میں ہے، لیکن صرف فرق یہ ہے کہ وہ قبل الوجود حالت میں نہ تو متحرک رہتا ہے نہ غیر متحرک، اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ خلق کیا گیا ہے

---

[7] اشٹینر Die Mutaziliten لیپزگ ۱۸۶۵ء ص ۵۷

[8] ایضاً ص ۵۹

[9] شہرستانی۔ مرتبہ کیورٹین ص ۳۸

[10] ابن حزم (مطبوعہ قاہرہ) جلد پنجم ص ۴۲

لہٰذا جوہر مجموعہ ہے رنگ، بو، اور ذائقہ جیسی صفات کا۔ اور یہ صفات بھی مادی صلاحیتوں کے سوا اور کچھ نہیں، روح بھی مادہ کی ایک لطیف قسم ہے۔ اعمالِ علم محض ذہنی حرکات ہیں۔ تخلیق محض اُن صلاحیتوں[11] کو معرضِ ظہور میں لانا ہے جو پیشتر ہی سے موجود ہیں۔ کسی شے کی انفرادیت جس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ، وہ چیز جس کے متعلق کسی بات کو محمول کیا جا سکے خود اس شے کے تصور کا لازمی عنصر نہیں ہے۔ مجموعہ اشیا جس کو ہم کائنات سے تعبیر کرتے ہیں، خارجی حیثیت رکھتا ہے، یا یہ ایک قابل ادراک حقیقت ہے، جو خود ادراک سے علاحدہ موجود ہے۔ ان مابعد الطبعی دقیقہ سنجیوں کا تعلق علم الکلام سے تھا۔ عقلیئین کے نزدیک خدا ایک وحدت مطلق ہے، جس میں کسی طرح کی کثرت کو دخل نہیں، اور وہ قابل ادراک تعدد یعنے کائنات کے بغیر بھی موجود رہ سکتا ہے۔

خدا کی فعلیت اس بات پر مشتمل ہے کہ وہ سالمہ کو قابل ادراک بنادے سالمہ کے خواص خود اس کی ذات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے وہ اپنے باطنی[12] خواص کی وجہ سے نیچے گر جاتا ہے۔ العطار بصری کہتا ہے کہ خدا نے رنگ و بو، طول و عرض اور ذائقہ کو خلق نہیں کیا، بلکہ یہ خود اجسام[13] ہی کی فعلیتیں ہیں۔ خدا[14] کو اُن اشیاء کی تعداد کا بھی علم نہیں ہے جو کائنات میں ہیں۔

---

[11] اسٹینر۔ Die Mutaziliten ص ۵۰۔ [12] شہرستانی ص ۳۸۔

[13] ابن حزم۔ مطبوعہ قاہرہ جلد چہارم ص ۱۹۴ تا ص ۱۹۷۔ [14] ابن حزم جلد چہارم ص ۱۹۴۔

بشیر ابن المؤتمر نے تولد یا تعامل[15] اجسام کے نظریہ سے اجسام کے خواص کی توجیہہ کی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ عقلئین فلسفیانہ حیثیت سے مادئین تھے اور علم الکلام کے نقطۂ نظر سے الہئین۔

ان کے نزدیک جوہر اور سالمہ ایک دوسرے کے مماثل تھے۔ وہ جوہر کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایک سالمہ ہے جو مکان کو شاغل ہوتا ہے اور اس میں شاغل مکان ہونے کی صفت کے علاوہ جہت، قوت، اور وجود کی صفات بھی ہیں۔ بس یہی اس کی ماہیت ہے۔ اس کی صورت مربع ہے، کیونکہ اگر اس کو مدور سمجھا جائے تو مختلف سالمات کی ترکیب ناممکن ہو جائے۔ تاہم سالمہ کی ماہیت کے متعلق سالمیت کے حامیوں میں بے حد اختلاف آراء ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سب سالمات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، لیکن ابو القاسم بلخی ان کو مماثل و مخالف بھی سمجھتا ہے جب ہم کہتے ہیں کہ دو اشیاء ایک دوسرے کے مماثل ہیں تو اس سے لازمی طور پر ہمارا یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ ان کی تمام صفات میں بھی مماثلت ہے۔ ابو القاسم سالمہ کے فنا ہونے کے متعلق نظام سے مختلف الرائے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اُس کا آغاز ایک زمانے میں ہوا ہے لیکن وہ کلیتہً فنا نہیں ہو جاتا۔ بقا سے کسی شئے کو وجود کی صفت کے سوا کوئی نئی صفت حاصل نہیں ہوتی، اور تسلسل وجود کوئی نئی صفت نہیں ہے۔ فعلیت الٰہی نے سالمہ کو نیز اُس کے تسلسل وجود کو خلق کیا ہے۔ تاہم ابو القاسم تسلیم

[15] شہرستانی ص۴۴۔

کرتا ہے کہ بعض سالمات مستمر وجود کے لئے خلق نہیں کئے گئے ہونگے۔ وہ سالمات کے درمیان کسی مکان کے وجود سے بھی انکار کرتا ہے۔ اور اسی مسلک کے دیگر نمائندوں کے خلاف یہ تسلیم کرتا ہے کہ سالمہ عدم کی حالت میں جوہر کی حیثیت سے نہیں رہ سکتا اس کے خلاف کہنا تناقص حدود ہے۔ یہ کہنا کہ جوہر حالت عدم میں بھی جوہر کی حیثیت سے رہ سکتا ہے گویا اس بات کے برابر ہوگا کہ وجود عدم کی حالت میں بھی وجود کی حیثیت سے قائم رہ سکتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابو القاسم اشاعرہ کے نقطۂ نظر تک پہنچ جاتا ہے جنھوں نے عقلیئین کے نظریہ مادہ پر ایک مہلک ضرب لگائی تھی۔

## (۲)

# ہمعصری تحریکات فکر

اعتزال کے نشو و نما کے ساتھ جیسا کہ قدرتی طور پر عقلی جد و جہد کے زمانے میں ہوا کرتا ہے، ہم کو دوسرے میلانات فکر بھی نظر آتے ہیں جو اسلام کے فلسفیانہ اور مذہبی حلقوں میں رونما ہوئے تھے۔ ہم ان پر ایک اجمالی نظر ڈالیں گے۔

۱- ارتیابیت۔ ارتیابیت کا میلان عقلیت کے خالص جدلیاتی طریقہ کا قدرتی نتیجہ تھا۔ ابن اشرس اور الجاحظ جیسے لوگ بہ ظاہر عقلیئین کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے لیکن وہ دراصل ارتیابئین یا تشکگین تھے۔ الجاحظ نے جو

فطریت[۱۶] کی طرف مائل تھا، کسی پیشہ ور متکلم کا نقطۂ نظر اختیار نہیں کیا۔ بلکہ اس کا نقطۂ نظر بھی اُس زمانہ کے عام روشن خیال لوگوں کا سا تھا۔ اُس نے اپنے پیشروؤں کی مابعد الطبعی باریک بینیوں کے خلاف ردعمل کیا۔ اور اس میں علم الکلام کے دائرہ کو ایسے جہلا تک وسیع کرنے کی خواہش پائی جاتی ہے جو معتقدات مذہب پر غور و فکر کرنے کے ناقابل ہیں۔

۲۔ تصوف۔ اس کا تعلق اعلیٰ مبدا، علم سے تھا۔ اس کو سب سے پہلے ذوالنون نے منضبط کیا۔ اس میں اشاعرہ کی خشک عقلیت کے مقابلہ میں زیادہ گہرائی اور مدرسیت کی مخالفت پیدا ہو گئی۔ آئندہ باب میں ہم اس دلچسپ تحریک پر بحث کریں گے۔

۳۔ سند کا احیاء۔ یعنے اسماعیلیت جو خاص کر ایرانی تحریک تھی اور جس نے آزاد خیالی کو مٹانے کے بجائے اُس سے مصالحت کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ یہ تحریک اس زمانہ کے کلامی مناقشات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی تھی لیکن اس کو آزاد خیالی سے اساسی تعلق تھا۔ اُن اسالیب کی مشابہت سے جن کو اسمٰعیلی مبلغین اور اُس مجلس کے ارکان نے اختیار کیا تھا جو اخوان الصفا کے نام سے مشہور تھی یہ پتہ چلتا ہے کہ اُن دونوں اداروں میں کوئی مخفی تعلق تھا۔ اس تحریک کے بانیوں کا خواہ کچھ ہی مقصد ہو تاہم عقلی مظاہر کی حیثیت سے اس کی اہمیت کو

---

[۱۶] "مسلمانوں کا علم الکلام" از میکڈونلڈ صـ۱۶۱

نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ فلسفیانہ و مذہبی آراء و افکار کی کثرت سے، جو تفکری جد و جہد کا لازمی نتیجہ ہے، ایسی قوتیں وجود میں آ سکتی ہیں جو خود اس خطرناک کثرت کے خلاف عمل کرتی ہیں۔ تاریخ فلسفۂ یورپ کی اٹھارویں صدی میں فشٹے بھی ماہیت مادہ کی تحقیق کا آغاز ایک ارتیابی نقطۂ نظر سے کرتا ہے، اور اس کا فلسفہ وحدت الوجود پر منتہی ہوتا ہے۔ شلائر ماخر بجائے عقل کے ایمان کو ستائش کرتا ہے۔ جاکوبی عقل سے بالاتر مبداء علم کی طرف اشارہ کرتا ہے، لیکن کامتے تمام مابعد الطبعی تحقیقات کو ترک کر کے علم کو حسی ادراک تک محدود کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف دی میستر اور شلیگل ایسے پاپا کی سند واقتدار پر انحصار کرتے ہیں جو قطعاً معصوم سمجھا جاتا ہے۔ عقیدہ امامت کے علم بردار بھی دی میستر کے ہم خیال ہیں۔ لیکن یہ حیرت کی بات ہے کہ اسمٰعیلیوں نے ایک طرف تو اس عقیدہ کو اپنے مذہب کا سنگ بنیاد قرار دیا اور دوسری طرف آزادیٔ فکر کو جائز رکھا۔

پس اسمٰعیلی تحریک اس مسلسل و مستمر جنگ[۱۷] کا ایک پہلو ہے، جس کو ایسے

---

[۱۷] ابن حزم اپنی کتاب الملل والنحل میں ایران کے ان ملحدانہ فرقہ بندیوں کو عربوں کے خلاف ایک مسلسل پیکار سمجھتا ہے۔ اس پُرامن طریقہ سے ایرانیوں نے عربوں کی قوت کے استحصال کی کوشش کی۔ دیکھو فان کریمر کی

Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam

صـ۱۰ وصـ۱۱ جن میں قرطبہ کے اس عرب مورخ کے خیالات کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

ایرانیوں نے جن کو ذہنی آزادی حاصل تھی، اسلام کے مذہبی و سیاسی نصب العین کے خلاف برپا رکھا تھا۔ فرقہ اسماعیلیہ ابتدائً شیعہ مذہب ہی کی ایک شاخ تھا لیکن عبداللہ ابن میمون کے زمانہ میں، جو غالباً مصر کے فاطمی خلفاء کا مورث اعلیٰ تھا، اس نے عالمگیر نوعیت حاصل کر لی۔ عبداللہ ابن میمون نے اس زمانہ میں وفات پائی جب کہ آزاد خیالی کے زبردست دشمن الاشعری کی ولادت ہوئی۔ اس نے عجیب و غریب تدبیر سوچی اور مختلف رنگ کے خیالات کی آمیزش سے ایک مغلق نظام فلسفہ تعمیر کیا جو اپنی پراسرار نوعیت اور مبہم فیثاغورسی فلسفہ کی وجہ سے ایرانی ذہن کے لئے بے حد مرغوب تھا۔ اس نے مجلس اخوان الصفاً کے اراکین کی طرح عقیدۂ امامت کے مقدس بھیس میں اس زمانہ کے مروجہ تصورات کو مرتب و منضبط کرنے کی کوشش کی۔ یونانی فلسفہ، مسیحیت، عقلیت، تصوف، مانویت، ایرانی الحاد، اور سب سے بڑھکر حلول کے تصور نے اسماعیلی نظام کی تشکیل میں حصہ لیا یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس مذہب کے مختلف پہلوؤں کو "امام" جو ہمیشہ حلول کرنے والی ایک عالمگیر عقل ہے، اپنے زمانہ کے عقلی نشو و نما کے لحاظ سے ایک مبتدی پر بتدریج ظاہر کرتا ہے۔ آزاد خیالی نے اس اندیشہ سے کہ کہیں وہ معدوم نہ ہو جائے اسماعیلی تحریک میں ایک مستحکم بنیاد پر کھڑے ہونے کی کوشش کی، اور بدقسمتی سے یہ بنیاد اس کو ایسے تصور میں حاصل ہوئی جو خود اس کی ذات کے منافی تھی۔ سند جو کبھی کبھی اپنا اثبات کرتی ہے اس لاوارث لڑکے کو

اپنا متبنیٰ کرلیتی ہے اور ماضی حال و مستقبل کا علم فراہم کرنا چاہتی ہے۔

بدقسمتی نے اس تحریک کو اس زمانہ کی سیاسیات سے جو تعلق تھا اُس کی وجہ سے اکثر علماء کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ ان کو (مثلاً میکڈونلڈ) اس میں صرف یہی نظر آتا ہے کہ ایران سے عربوں کی سیاسی قوت کو مٹانے کی یہ ایک زبردست سازش تھی۔ انھوں نے اسماعیلیہ مذہب پر، جس کے پیروؤں میں بعض اچھے دماغ اور مخلص دل کے لوگ بھی تھے۔ یہ الزام لگایا کہ یہ سنگدل قاتلوں کی ایک جماعت تھی، جو ہمیشہ اپنے شکار کی تاک میں رہتی تھی۔ ان لوگوں کی سیرت کا اندازہ کرتے وقت ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اُنھوں نے نہایت ہی وحشیانہ ظلم و تعدی سے مجبور ہو کر اس خوں ریز تعصب کا انتقام لیا۔ مذہبی اغراض کے لئے قتل و خون ناقابل اعتراض سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ کُل سامی نسل میں یہ جائز قرار دیا گیا تھا سولھویں صدی کے نصف آخر تک پاپائے روما سینٹ بارتھو لومیو کے وحشت ناک قتل کو بھی روا رکھتا تھا۔ یہ ایک بالکل جدید تصور ہے کہ ایسا قتل و خون خواہ وہ مذہبی جوش کے تحت ہی کیوں نہ سرزد ہوا ہو پھر بھی ایک جرم ہے۔ اور انصاف کا اقتضا یہ ہے کہ قدیم اقوام کو ہم اپنے معیار خطا و ثواب سے نہ جانچیں ایک زبردست مذہبی تحریک جس نے ایک عظیم الشان سلطنت کی عمارت کی بنیادوں کو ہلا دیا ہو، اور جو ظلم و تعدی، کذب و بہتان ملامت و سرزنش کے سخت امتحان سے کامیابی کے ساتھ گذر چکی ہو۔ اور علم و حکمت کی صدیوں علمبردار

رہی ہو۔ وہ ایک سیاسی سازش کی کمزور بنیاد پر، جس کی نوعیت بالکل مقامی اور عارضی تھی کلیۃً انحصار نہیں کر سکتی۔ اسماعیلیت، باوجودیکہ اس کی ابتدائی قوت مٹ چکی ہے پھر بھی ہندوستان، ایران، وسط ایشیا، شام اور افریقہ کے کثیر التعداد افراد کے اخلاقی نصب العین پر حکمراں ہے۔ ایرانی تفکر کے آخری مظہر یعنے بابی مذہب کی نوعیت بھی دراصل اسماعیلی ہے۔

اب ہم اس فرقہ کے فلسفہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ اس نے مابعد کے عقلیین سے الوہیت کا تصور مستعار لیا اور یہ تعلیم دی کہ خدا یا انتہائی ہستی اعراض سے معرا ہے اس کی فطرت میں کسی محمول کو دخل نہیں۔ جب ہم اس پر قوت کی صفت کو محمول کرتے ہیں تو ہمارا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ (خدا) قوت عطا کرنے والی ہستی ہے جب ہم اس کو ازلیت سے متصف کرتے ہیں تو ہم اس چیز کی ازلیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ جس کو قرآن نے "امر" (کلام الہی) سے تعبیر کیا ہے جو "خلق" سے بالکل متمائز ہے۔ اس کی فطرت میں تمام تناقضات معدوم ہو جاتے ہیں اور اسی سے تمام متخالفات صادر ہوتے ہیں۔ پس انھوں نے خیال کیا کہ وہ مسئلہ جس نے زرتشت اور اس کے پیروؤں کو پریشان کر رکھا تھا ان سے حل ہو گیا۔

اس سوال کا جواب دینے کے لئے کہ کثرت کیا ہے؟ اسماعیلیہ اس مابعد الطبعی اصول موضوعہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں کہ "ایک سے صرف ایک ہی پیدا ہو سکتا ہے" لیکن یہ "ایک" اس چیز سے مختلف نہیں ہے جس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ یہ وہ اصل ہستی

اولیٰ ہی ہے جو متبدل ہو گئی ہے ۔ لہٰذا وحدت اولیٰ نے اپنے آپ کو عقلِ اوّل (عالمگیر عقل) میں متبدل کر دیا، اور اپنی اس تبدیلی سے عالمگیر روح کو پیدا کیا، اور اس روح نے اپنے اصلی مبداء سے کامل مماثلت پیدا کرنے کے لئے حرکت کی ضرورت محسوس کی اور اسی وجہ سے ایک ایسا جسم درکار ہوا جس میں حرکت کی قوت ہو۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیئے روح نے افلاک کو پیدا کیا، جو اس کی ہدایت کے مطابق حرکت دوری میں ہے ۔ اس نے عناصر کو بھی پیدا کیا، جن کے باہمی امتزاج سے عالم مرئی نے تشکیل پائی۔ یہ گویا کثرت و تعدد کا ایک منظر ہے جس میں سے گذر کر روح اپنے اصلی ماخذ کی طرف واپس جاتی ہے ۔ انفرادی روح کل کائنات کا خلاصہ ہے، جو محض اس کی تربیت کے لئے وجود میں آئی ہے ۔ عالمگیر روح وقتاً فوقتاً امام کی شخصیت میں حلول کر جاتی ہے، اور امام روح کو اس کے تجربہ و فہم کی مناسبت سے روشن کر دیتا ہے، اور کثرت و تعدد کے منظر سے بتدریج اس کی رہنمائی وحدت ازلی کے عالم کی طرف کرتا ہے ۔ جب عالمگیر روح اپنی منزل مقصود کو پہنچ جاتی ہے یا اپنی ہستی کی طرف واپس آ جاتی ہے تو عمل انہدام شروع ہو جاتا ہے ۔ "وہ ذرات جن سے عالم تشکیل پاتا ہے ایک دوسرے سے علحدہ ہو جاتے ہیں ۔ نیکی کے ذرات حق (خدا) کی طرف، جو وحدت کو متمثل کرتا ہے اور بدی کے ذرات باطل (شیطان) کی طرف، جو تعدد کو متمثل کرتا ہے، چلے جاتے ہیں"۔ یہ اسماعیلی فلسفہ کا ایک اجمال ہے ۔ بقول شہرستانی کے یہ فلسفیانہ اور مانوی

تصورات کا ایک مرکب ہے ۔ ارتیابیت کی خوابیدہ روح کو بیدار کرکے انھوں نے مبتدیوں کو اس فلسفہ کے جرعے نوش کرائے اور بالآخران کو روحانی آزادی کے اس زینہ تک پہنچا دیا جہاں مذہبی رسوم مٹ جاتے ہیں' اور حکمانہ مذہب کار آمد دروغ بافیوں کا ایک منضبط و مرتب مجموعہ نظر آتا ہے۔

اسماعیلیوں کا نظریہ اس امر کی سب سے پہلی کوشش تھی کہ مروجہ فلسفہ کو ایرانیوں کے اصلی تصور کائنات سے ملا کر اسلام کو اس کی روشنی میں پیش کیا جائے اور قرآن کی تمثیلی تفسیر کیجائے ۔ یہ وہ طریقہ تھا جس کو تصوف نے بعد میں اختیار کیا ۔ ان کے نزدیک زرتشتیوں کا اہرمن (شیطان) اشیاء خبیثہ کا خالق نہیں بلکہ یہ ایسی قوت ہے جو وحدت ازلی میں خلل انداز ہوتی ہے اور اُس کو کثرت و تعدد میں منقسم کر دیتی ہے ۔ اس خیال میں کہ انتہائی ہستی کی ماہیت میں کسی تفریقی قوت کو فرض کرنا چاہیئے تاکہ تجربی کثرت و تعدد کی توجیہہ ہو سکے' مزید تغیرات ہوئے یہاں تک کہ چودہویں صدی میں حروفی فرقہ (جو اسماعیلیہ ہی کی ایک شاخ تھی) نمودار ہوا جس کے بعد اس خیال کی سرحد ایک طرف تو ہمعصری تصوف سے مل گئی اور دوسری طرف مسیحی تثلیث سے ۔ حروفیوں کا یہ اعتقاد ہے کہ "کُن" ازلی کلام الٰہی ہے ۔ یہ بذات خود تو غیر مخلوق ہے لیکن مزید تخلیق کا باعث ہوا ہے گویا یہ کلام خارجیت حاصل کر لیتا ہے اس کلام کے بغیر الوہیت کی حقیقت کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے' کیونکہ الوہیت حواس یا ادراک[۱] کی دسترس سے ماورا ہے۔

یہ کلام[۱۸] رحم مریم[۱۹] میں آکر جسمانی صورت اختیار کرلیتا ہے تاکہ باپ کو آشکار کردے کل کائنات کلام الٰہی کا مظہر ہے جس میں خدا پوشیدہ[۲۰] ہے۔ کائنات کی ہر ایک آواز خدا ہی کے اندر ہے۔ ہر ایک ذرہ ازلیت[۲۱] کا گیت گا رہا ہے۔ سب کچھ حیات ہے۔ جو لوگ اشیاء کی انتہائی حقیقت کو منکشف کرنا چاہتے ہیں ان کو "اسم" سے "مسمیٰ" کی تلاش کرنی چاہیے جس کی اس کی ذات ظاہر بھی ہے۔ اور مخفی بھی۔

## (۳)

# عقلیت کے خلاف ردّ عمل

## اشاعرہ

خاندان عباسیہ کے ابتدائی خلفاء کی سرپرستی میں عقلیت اسلامی دنیا کے عقلی مراکز میں پھولتی پھلتی رہی۔ لیکن نویں صدی کے نصف اول میں اس کو ایک زبردست ردّ عمل سے دوچار ہونا پڑا جس کا پرجوش علم بردار الاشعری تھا۔ (تاریخ ولادت سنہ ۸۷۳ء) اس نے علمائے عقلیت (معتزلہ) سے تعلیم پاکر خود

---

۱۸ـ جاودان کبیر۔ ورق ۱۴۹ الف۔ ۱۹ـ ایضاً ۲۰ـ ایضاً ۳۶۶ ب۔ ۲۱ـ جاودان کبیر ۱۵۵ (ب)
۲۲ـ ایضاً ۳۸۲ ب۔

انہی کے طریقوں سے اِن کی اس عظیم الشان عمارت کو منہدم کرنے کی کوشش کی جو بڑی محنت سے تعمیر کی گئی تھی۔ یہ بصرہ کے ایک مکتب اعتزال کے نمائندے الجبائی[۲۳] کا شاگرد تھا جس کے ساتھ اس نے کئی مناظرے کئے[۲۴] اور بالآخر اِن مناظروں کی وجہ سے ان کے دوستانہ تعلقات منقطع ہوگئے اور شاگرد نے معتزلہ کے مسلک کو خیرباد کہدیا۔ اسپٹا کہتا ہے کہ "یہ واقعہ کہ الاشعری بالکل اپنے زمانہ کی پیداوار تھے اور زمانہ کی رو کامیابی کے ساتھ اُن کو بہا لے گئی' ایک ایسا واقعہ ہے جو ایک اور حیثیت سے اُن کی شخصیت کو ہمارے لئے اہم بنا دیتا ہے۔ ان میں اس دور کے تمام میلانات بیّن طور پر نمایاں تھے جو سیاسی اور مذہبی نقطۂ نظر سے بہت ہی دلچسپ ہیں۔ اس شخص کی زندگی میں جو بچپن میں راسخ العقیدہ اور جوانی میں معتزلہ تھا[۲۵]' ایک کی طفلانہ بےچارگی اور دوسرے کی خامی و نقص ساتھ ساتھ موجود تھے' ہمارے لئے عقیدۂ راسخ اور اعتزال کی قوت کا توازن کرنا ذرا دشوار ہے۔ فلسفۂ اعتزال بلحاظ کلیتہً آزادی کی طرف مائل تھا اور بعض صورتوں میں تو فکر کے سلبی پہلو کی طرف

---

[۲۳] اقتباسات از ابن عساکر (مہرین)

[۲۴] اسپٹا Zur Geschichte Abdul Hamal Al'Ash'ari صفحہ ۲۶۱۔ ص ۴۲۔ ۴۴۔ ابن خلکان (گوشنبن ۱۸۳۹ء) الجبائی' جہاں ان کے مناظرہ کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔

[۲۵]۔ اسپٹا۔ Vorivort P. VIII

رہنمائی کرتا تھا۔ اس تحریک کا جس کی بنیاد الاشعری نے رکھی تھی۔ یہ مقصد تھا کہ اسلام کو ان تمام غیر اسلامی عناصر سے پاک کر دے جو خاموشی کے ساتھ اس میں داخل ہو گئے تھے، اور وہ یہ چاہتی تھی کہ مذہبی شعور اور اسلام کے مذہبی فلسفہ میں توافق پیدا کیا جائے۔ عقلیت ایک کوشش تھی حقیقت کو عقل کے معیار پر جانچنے کی یہ تحریک مذہب اور فلسفہ کی مماثلت کو مستلزم تھی، اور اس نے اعتقاد کو تصورات کی صورت یا فکر خالص کی اصطلاحات میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس نے فطرت انسانی کو نظر انداز کر دیا، اور مذہب اسلام کی اصابت میں انتشار پیدا کیا اسی لئے اس پر ردعمل ہوا۔

اشاعرہ کی سرکردگی میں راسخ العقیدہ لوگوں نے جو ردعمل کیا اس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ جدلیاتی طریقہ کو الہام ربانی کی سند کی حمایت کے لئے استعمال کیا جائے۔ عقلیین کے مقابلہ میں یہ لوگ صفات باری کے قائل تھے۔ اور آزادی ارادہ کے مسئلہ میں انھوں نے قدیم کتب کی انتہائی جبریت اور عقلیین کی انتہائی قدریت کے مابین ایک درمیانی راستہ اختیار کیا۔ ان کی یہ تعلیم ہے کہ قوت امتیازی اور دیگر افعال انسانی کا خالق خدا ہے اور انسان میں یہ قوت ودیعت ہے کہ وہ افعال کے مختلف[۲۶] طریقے سیکھ سکے۔ لیکن فخرالدین رازی نے "اکتساب" کے تصور کو رد کر دیا، اور اپنی تفسیر قرآن میں

---

۲۶؎ شہرستانی۔ مرتبہ کیورٹین ص ۶۹

علی الاعلان جبر کا نظریہ پیش کیا۔ جس وقت رازی نے فلسفہ پر زبردست حملہ کیا تھا طوسیؒ اور قطب الدین نے اس کی سخت مخالفت کی تھی۔

ماتریدیہ ایک دوسرا فرقہ ہے جو عقلی علم الکلام کے خلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اس کا بانی ماترد کا باشندہ جو سمرقند کے نواح میں واقع ہے، ابو منصور ماتریدی تھا۔ اس فرقہ نے قدیم عقلیئن کا نقطۂ نظر اختیار کر کے اشاعرہ کے خلاف یہ تعلیم دی کہ انسان کو اپنے افعال پر پورا اختیار حاصل ہے، اور یہ کہ اس کی قوت اس کے افعال کی نوعیت پر اثر ڈالتی ہے۔ الاشعری کی دلچسپی خالص کلامی تھی لیکن یہ ناممکن تھا کہ حقیقت کی انتہائی ماہیت کو نظر انداز کر کے عقل و الہام میں توافق پیدا کیا جا سکے۔ اسی لئے باقلانی نے اپنی علم الکلامی تحقیقات میں چند مابعد الطبعی قضایا کو استعمال کیا (جیسے جوہر ایک وحدت انفرادی ہے۔ صفت دوسری صفت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ خلا محال ہے) اور اس طریقے سے اپنے مکتب کو مابعد الطبعی بنیاد پر قائم کر دیا۔ ہمارا اصلی مقصد اسی پر روشنی ڈالنا ہے۔ لہٰذا ہم اس سے بحث نہیں کریں گے کہ اس نے عقائد راسخ کی کس طرح حمایت کی (جیسے قرآن غیر مخلوق ہے خدا کی رویت ممکن ہے) بلکہ ہم ان کے کلامی مناقشات میں سے مابعد الطبعی تفکر کے عنصر کو علٰحدہ کریں گے۔ اپنے زمانہ کے فلاسفہ سے خود انہی کے ہتیار اور اسلحہ سے مقابلہ کرنے کے لئے ان کے لئے فلسفہ کا سیکھنا ناگزیر تھا۔ لہٰذا ان کو بالارادہ یا بلا ارادہ ایک مخصوص نظریہ علم کو نمو دینا پڑا۔

اشاعرہ کے نزدیک خدا انتہائی واجب الوجود ہستی ہے[۲] اور اپنی صفات کو اپنی ہی ہستی میں رکھتا ہے۔[۳] اور اس کا وجود اور ماہیت ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اس استدلال کے علاوہ کہ حرکت "ممکن" ہے، انھوں نے ہستیٔ اولیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے حسب ذیل دلائل استعمال کئے۔

(۱) ان کا یہ استدلال ہے کہ تمام اجسام جس حد تک کہ ان کے وجود کے مظاہر کا تعلق ہے ایک ہی ہیں۔ لیکن باوجود اس وحدت کے ان کی صفات ایک دوسرے سے مختلف بلکہ متخالف ہیں۔ لہٰذا ہم ایک انتہائی علت کے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں تاکہ اجسام کے تجربی تخالف وتباین کی توجیہ ہو سکے۔

(۲) ہر ہستیٔ ممکن کے لئے ایک علت کی ضرورت ہے تاکہ اس کے وجود کی توجیہہ ہو سکے۔ کائنات ممکن ہے، اسی لئے اس کی ایک علت ہونی چاہئے اور یہ علت خدا ہے۔ انھوں نے مندرجہ ذیل طریقہ سے یہ ثابت کیا کہ کائنات ممکن ہے۔ کائنات میں جو کچھ موجود ہے وہ یا تو جوہر ہے یا عرض۔ عرض یا صفت کا ممکن ہونا تو ایک بدیہی امر ہے، اور جوہر کا ممکن ہونا اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی جوہر اعراض سے علحدہ موجود نہیں رہ سکتا۔ عرض کا ممکن ہونا جوہر کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے ورنہ جوہر کی ازلیت عرض کی ازلیت کو مستلزم ہوگی۔ اس استدلال کی قیمت کا پوری طرح اندازہ کرنے کے لئے یہ

---

۲۷ Martin Schreiner

ضروری ہے کہ اشاعرہ کے نظریۂ علم کو پہلے سمجھ لیا جائے - اس سوال کا جواب دینے کے لئے کوشش کیا ہے انھوں نے ارسطو کے مقولات فکر پر تنقیدی نظر ڈالی اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ اجسام کی ذات[۲۷] میں کوئی خواص نہیں ہیں - اجسام کی صفات ثانویہ اور صفات اولیہ میں انھوں نے کوئی امتیاز نہیں کیا، بلکہ ان سب کو ذہنی علائق میں تحویل کر دیا۔ صفت بھی ان کے نزدیک محض ایک عارضہ ہے، جس کے بغیر جوہر موجود نہیں رہ سکتا۔ ان کے جوہر یا سالمہ کے لفظ میں خارجیت کا مبہم سا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تخلیق ربانی کے تصور کی حمایت کرنے کی مقدس خواہش سے متاثر ہو کر انھوں نے جو تنقید کی ہے وہ کائنات کو بارکلے کی طرح منضبط ذہنیات میں تحویل کر دیتی ہے ۔ اس کی توجیہہ وہ ارادۂ الٰہی سے کرتے ہیں۔ علم انسانی کی تحقیق میں کانٹ "شئے بذات خود" کے تصور تک پہنچکر رُک جاتا ہے لیکن اشاعرہ نے آگے بڑھنے کی کوشش کی اور اپنے زمانہ کی لاادری حقیقت کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ اس نام نہاد پوشیدہ جوہر کا وجود محض اس حد تک ہے، جس حد تک کہ ذہن سے اس کو کوئی نسبت ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کی سالمیت لوٹزے[۲۹] سے قریب ہو جاتی ہے، جس نے خارجی حقیقت کو برقرار رکھنے کی

---

۲۸ میکڈونلڈ نے اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات کا دلچسپ بیان پیش کیا ہے۔ "مسلمانوں کا علم الکلام" ص ۲۰۱ دیکھو مولانا شبلی کی "علم الکلام" ص ۷ تا ص ۲۔

۲۹ لوٹزے بسالمیہ ہے لیکن وہ خود سالمات کو مادی نہیں سمجھتا کیونکہ استداد کی توجیہہ دوسری جنسی

(بقیہ برصفحۂ آئندہ)

خواہش کے باوجود اس کی تحویل کلیۃً تصوریت میں کر دی۔ لیکن لوٹزے کی طرح وہ سالمات کو لامحدود ہستیٔ اولیٰ کا باطنی عمل نہ سمجھ سکے۔ ان کو توحید خالص سے بہت ہی گہری دلچسپی تھی۔ مادہ کی انہوں نے جو تحلیل کی ہے اُس کا لازمی نتیجہ ایسی مکمل تصوریت ہے جیسی کہ بارکلے نے پیش کی تھی۔ لیکن شاید ان کی جبلّی حقیقیت سالماتی روایات کی قوت سے متحد ہوکر ان کو سالمہ کا لفظ استعمال کرنے پر مجبور کر دیتی ہے، اس کے ذریعہ سے انہوں نے یہ کوشش کی تھی کہ تصوریت کو حقیقیت کے رنگ میں پیش کریں۔ حکیمانہ علم الکلام کے اثرات کے تحت وہ فلسفہ پر تنقیدی نظر ڈالنے پر مجبور تھے۔ اس تنقید نے ان میں فلسفیانہ مذاق پیدا کر دیا اور انہوں نے خود اپنی ایک مابعد الطبعیات علٰحدہ تیار کر لی۔

لیکن اشاعرہ کی مابعد الطبعیات کا بہت ہی اہم اور فلسفیانہ حیثیت سے بہت ہی معنے خیز پہلو وہ نقطۂ نظر ہے جو انہوں نے قانون[۳۰] تعلیل کے متعلق اختیار کیا تھا۔ جس طرح انھوں نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ خدا باوجود غیر ممتد ہونے کے پھر بھی دکھائی دے سکتا ہے عقلیین کے خلاف علم مناظر

(بقیہ صفحہ گذشتہ) صفات کی طرح سالمات کے متلازم عمل واثر سے یکجائی ہے۔ لہٰذا وہ خود اس صفت کے حامل نہیں ہو سکتے حیات اور دیگر تجربی صفات کی طرح امتداد کا حسی واقعہ بھی نقاط قوت کے اشتراک عمل کا نتیجہ ہے جن کو لامحدود ہستیٔ اولیٰ کے باطنی عمل کا نقطۂ آغاز سمجھنا چاہیئے۔ ہوفڈنگ جلد دوم ص ۵۱۶۔

[۳۰] مولانا شبلی۔ "علم الکلام" ص ۶۴ تا ص ۷۲۔

و مرایا کے اصول کی تردید کی تھی اسی طرح امکان معجزات کو ثابت کرنے کیلئے وہ تعلیل کے تصور کو مسترد کر دیتے ہیں۔ راسخ العقیدہ لوگ معجزات اور نیز عالمگیر قانون تعلیل پر اعتقاد رکھتے تھے، لیکن انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ معجزات کے ظہور کے وقت خدا اس قانون کے عمل کو معطل کر دیتا ہے۔ بہرصورت اشاعرہ اس مفروضہ سے شروع کر کے کہ علت و معلول کو ایک دوسرے کے مماثل ہونا چاہیئے راسخ العقیدہ لوگوں کے ہم خیال نہ بن سکے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ قوت کا تصور بے معنی ہے اور یہ کہ ہم کو صرف گریزپا ارتسامات کے سوا، جن کی ترتیب کو خدا متعین کرتا ہے، اور کسی چیز کا علم نہیں ہے۔

اگر ہم الغزالی (المتوفی ۱۱۱۱ء) کے کارناموں کو نظر انداز کر دیں تو اشاعرہ کی مابعد الطبعیات کا ذکر بالکل نامکمل رہ جائیگا۔ غزالی کے متعلق اکثر راسخ العقیدہ متکلمین کو غلط فہمی ہوئی ہے، لیکن ان کا شمار ہمیشہ اسلام کی عظیم الشان شخصیتوں میں ہوگا۔ اس مشکک نے جس کی قابلیت نہایت زبردست تھی، اپنے فلسفیانہ اسلوب میں ڈیکارٹ[۱۳] کی پیش بینی کی تھی۔ ہیوم نے "علیت کی گرہ کو جدلیات[۱۴] کی دھار سے کاٹ دیا تھا" لیکن غزالی اس سے بھی پہلے شخص ہیں، جنھوں نے

---

۱۳۔ الغزالی کی تصنیف "احیاء علوم الدین" ڈیکارٹ کی "ڈس کورس آن متھڈ" سے ایسی عجیب و غریب مشابہت رکھتی ہے کہ اگر ڈیکارٹ کے زمانہ میں اس کا کوئی ترجمہ موجود ہوتا تو ہر شخص اس پر سرقہ کا الزام لگاتا۔ (لیوس "تاریخ فلسفہ" جلد دوم صفحہ ۵۰)

۱۴۔ Journal of The American Oriental Society

فلسفہ کا ایک باضابطہ رد لکھا، اور راسخ العقیدہ لوگوں پر عقلیت کا جو رعب چھا گیا تھا اس کو کامل طور پر زائل کر دیا۔ انہی کا یہ خاص اثر تھا کہ لوگ تحکمی عقائد کے ساتھ ساتھ مابعد الطبعیات کا مطالعہ کرتے تھے، اور اس سے ایک ایسا نظام تعلیم وجود میں آگیا جس سے شہرستانی، الرازی، اور الاشراقی جیسے مفکرین پیدا ہوئے حسب ذیل عبارت سے واضح ہو جائے کہ بہ حیثیت ایک مفکر کے ان کا نقطۂ نظر کیا ہے:۔

میں اپنے بچپن ہی سے اشیا پر بطور خود غور و فکر کرنے کی طرف مائل تھا اس میلان کا نتیجہ یہ نکلا کہ میں نے سند کے خلاف بغاوت کی، اور ان تمام عقائد کی ابتدائی اہمیت زائل ہو گئی جو بچپن ہی سے میرے ذہن میں راسخ ہو گئے تھے میں نے خیال کیا کہ ایسے عقائد جو محض سند پر مبنی ہوں، یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر مذاہب کے پیروؤں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حقیقی علم کا فرض ہے کہ تمام شکوک کی بیخ کنی کر دے۔ مثلاً یہ بالکل بدیہی ہے کہ دس تین سے بڑی عدد ہے اگر کوئی شخص اس کے خلاف ثابت کرنا چاہے، اور اس کی تائید میں عصا کو سانپ بنا دے تو یہ فعل محیر العقول ضرور ہو گا، لیکن اس سے زیر بحث قضیہ کے متعلق ذرہ بھر بھی تیقن پیدا نہ ہو گا۔" اس کے بعد انہوں نے "علم الیقین" کے تمام دعویداروں کا امتحان لیا اور بالآخر تصوف میں اس (علم الیقین) کو پالیا۔

---

ہ۳۳ المنقذ ص ۲

اشاعرہ جو توحید کے زبردست حامی تھے ماہیت جوہر کے اس تخیل کے ساتھ روح انسانی کی ماہیت پر محفوظ طریقے سے بحث نہیں کرسکتے تھے۔ صرف الغزالی نے سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ کو اٹھایا، اور صحت کے ساتھ یہ بیان کرنا آج تک دشوار ہے کہ ماہیت خدا کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ جرمنی کے بورگر اور سوال گر کی طرح ان میں بھی صوفیانہ وحدت الوجود اور اشاعرہ کا عقیدہ شخصیت گھل مل گیا ہے۔ یہ ایسا امتزاج ہے کہ اس کی وجہ سے یہ بتلانا نہایت دشوار ہے کہ یہ محض وحدت الوجود کے قائل ہیں، یا لوٹزے کی طرح شخصی وحدت الوجود کو مانتے ہیں۔ الغزالی کے خیال کے مطابق روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بہ حیثیت ایک عرض کے ایسے جوہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے جو جسمانی صفات سے کلیتہً پاک ہو۔ اپنی کتاب "المضنونؒ" میں وہ تصریح کرتے ہیں کہ پیغمبر علیہ السلام نے ماہیت روح کو ظاہر کرنے سے کیوں انکار کیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ آدمیوں کی دو قسمیں ہیں۔ عوام اور مفکرین۔ اول الذکر جو مادیت کو وجود کی ایک شرط سمجھتے ہیں۔ وہ غیر مادی جوہر کا تعقل کرنے سے قاصر ہیں۔ اور آخر الذکر اپنی منطق کے ذریعہ سے روح کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں، جو خدا اور انفرادی روح کے باہمی فرق کو بالکل مٹا دیتا ہے۔ الغزالی نے محسوس کرلیا تھا کہ ان کی تحقیقات کا رُخ وحدت الوجود کی طرف ہے۔ اور اسی وجہ سے روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق

---

ؒ۔ الغزالی کے نظریہ روح پر سرسید احمد خاں کی تنقید ملاحظہ ہو۔ الغزالی رسالہ ص ۳۔ مطبوعہ آگرہ۔

انہوں نے سکوت اختیار کیا۔

ان کا شمار بھی عموماً اشاعرہ میں کیا جاتا ہے گو انہوں نے یہ تسلیم کیا تھا کہ اشاعرہ کا طریقۂ فکر عوام کے لئے بہتر ہے، پھر بھی صحیح معنوں میں یہ اشاعرہ میں سے نہیں ہیں۔ مولانا شبلی (علم الکلام صـ۶۶) کہتے ہیں کہ "ان کا یہ خیال تھا کہ مذہب کا راز افشا نہیں کیا جا سکتا، اور اسی وجہ سے انہوں نے اشاعرہ کے علم الکلام کی ترویج و اشاعت میں بہت بڑا حصہ لیا۔ لیکن اپنے شاگردوں کو یہ نصیحت کی کہ وہ ان کے نتائج فکر کو شائع نہ کریں" اشاعرہ کے علم الکلام کی نسبت ایسا نقطۂ نظر اختیار کرنا اور ہمیشہ فلسفیانہ زبان کا استعمال ہم میں ایک شبہ پیدا کر دیتا ہے۔ ابن جوزی؛ قاضی عیاض، اور راسخ العقیدہ مکتب کے متکلمین نے ان کو علی اعلان ملحد کا لقب دیا تھا، اور عیاض نے تو یہاں تک حکم دیدیا کہ ان کے فلسفہ و کلام کی تمام تصانیف جو ہسپانیہ میں موجود تھیں تلف کر دی جائیں۔

لہٰذا یہ ظاہر ہے کہ عقلیت کی منطق نے خدا کی شخصیت کے تصور کو منہدم کر دیا اور الوہیت کو ایک ناقابل تحدید کلیہ میں تحویل کر دیا۔ لیکن عقلیت کے خلاف جو تحریک شروع ہوئی تھی اُس نے شخصیت کے عقیدہ کو تو برقرار رکھا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کے تصور کو مٹا دیا۔ نظام نے "خارجیت سالمات" کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے باوجود عقلیئین کے ہاں سالمہ ایک مستقل اور خارجی حقیقت[۳۵] رکھتا ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اس کو مشیت ایزدی کے

[۳۵] ابن حزم۔ جلد پنجم صـ۶۳ و صـ۶۴ جہاں مصنف نے اس نظریہ کو بیان کر کے اس پر تنقید کی ہے۔

ایک گزرتے ہوئے لمحہ کی حیثیت دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک تو فطرت کی حمایت میں علم الکلام کے تصور خدا کا ابطال کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا خدا کے مذہبی تصور کی تائید میں فطرت کو قربان کر دیتا ہے۔ لیکن ایک صوفی جو خدا کی محبت میں سرشار ہے اور اپنے زمانہ کے کلامی مناقشوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے وہ ہستی کے دونوں پہلوؤں کی تائید کرتا، ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور کُل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے۔ یہ ایسا اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکورالصدر تصورات کے متخالف اطراف کو ملا دیتا ہے۔ عقلیت، جس کو صوفیا نے "پائے چوبین" سے تعبیر کیا ہے آخری مرتبہ الغزالی میں رونما ہوتی ہے، جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنسان ریگ زار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد جذبات انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی ارتیابیت کا مطمح نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداءِ علم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ کے تمام تفکری میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی۔

الغزالی نے اپنے ملک کے فلسفہ میں جو کچھ اضافہ کیا ہے اس کا پتہ اُن کی چھوٹی سی کتاب "مشکواۃ الانوار" سے چل سکتا ہے، جس میں انہوں نے قرآن کی اس آیت اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ (خدا آسمان و زمین کا نور ہے) سے بحث شروع کر کے جبلی طور پر ایرانی تصور کی طرف رجوع ہو گئے جس کے زبردست

شارح الاشراقی گزرے ہیں۔ اس کتاب میں ان کی یہ تعلیم ہے کہ حقیقی وجود صرف نور ہی ہے، اور عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ لیکن نور کی حقیقت یا اقتضاء ظہور ہے۔ یہ نور ظہور کی صفت سے متصف ہے، جو ایک نسبت ہے۔[۱۵] کائنات ظلمت سے خلق کی گئی ہے۔ جس پر خدا نے خود اپنا نور ڈالا ہے۔[۱۶] اس کے مختلف حصے کم یا زیادہ مرئی اس لئے ہیں کہ ان پر کم یا زیادہ روشنی پڑی ہے۔ جس طرح اجسام تاریک، مبہم، یا منور ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اسی طرح انسانوں میں بھی فرق و اختلاف ہے۔ بعض ایسے لوگ ہیں جو دوسری انسانی ہستیوں پر اپنی روشنی ڈالتے ہیں۔ اور اسی لئے قرآن میں پیغمبر علیہ السلام کو شمع منور کہا گیا ہے۔

مادی آنکھ ہستی مطلق یا نور حقیقی کے صرف خارجی منظر کو دیکھ سکتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیاء کو۔ یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کر دیتی ہے۔ یہ خیالات محض جراثیم تھے جو الاشراقی کے فلسفۂ اشراق یا "حکمت اشراق" میں نشو و نما پاکر بار آور ہوئے۔ اشاعرہ کے فلسفہ کا یہ ماحصل تھا۔

اس ردِ عمل کا ایک کلامی نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے اس آزاد خیالی کے نشو و نما کو

[۱۶] مشکواۃ الانوار، ورق ۳ (الف)، ۵۳۰۔ اس خیال کی تائید میں الغزالی ایک حدیث پیش کرتے ہیں۔ ایضاً

روک دیا جو مذہب کی اصابت کو منہدم کرنے کی طرف مائل تھا۔ ہم کو زیادہ تر اشاعرہ کے طریقۂ فکر کے خالص عقلی نتائج سے سروکار ہے، اور یہ خاص طور پر دو ہیں :-

(۱) دسویں صدی کے آغاز میں جب کہ اشاعرہ نے عقلیت کی عمارت کو کلیتہً منہدم کر دیا تھا ہم کو ایک ایسے میلان کا پتہ چلتا ہے جس کو ہم ایجابیت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ البیرونی (المتوفی[38] ۱۰۴۸ء) اور ابن ہیثم[39] نے عمل اور ردِ عمل کے درمیان ایک وقفہ کو تسلیم کر کے جدید تجربی نفسیات کی پیش بینی کی تھی اور فوق الحس اشیاء کی ماہیت کی

---

۳۸۔ البیرونی نے آریہ بھٹا کے پیروؤں کی حسب ذیل تعلیم کو پسند کر کے اُس کی تشریح کی ہے۔ ہمارے لئے صرف انہی چیزوں کا جاننا کافی ہے جو آفتاب کی شعاعوں سے روشن ہو جاتی ہیں اس کے آگے جو کچھ بھی ہے، خواہ اُس کی وسعت کتنی ہی بڑی ہو ہم اُس سے فائدہ نہیں اُٹھا سکتے۔ جن چیزوں تک آفتاب کی شعاعیں نہیں پہونچتیں۔ حواس ان کا ادراک نہیں کر سکتے۔ حواس جن چیزوں کا ادراک نہیں کر سکتے ہم ان کو جان بھی نہیں سکتے۔ اس سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ البیرونی کا فلسفہ کیا تھا۔ صرف حسی ادراکات سے جن میں عقل ناطق ترتیب و تنظیم پیدا کرتی ہے۔ علم حاصل ہو سکتا ہے۔

۳۹۔ اس کے علاوہ ابن ہیثم کے نزدیک صداقت صرف وہی ہے جو بطور مواد کے ادراک کرنے والے حواس کے آگے پیش ہو اور اس کو فہم حاصل کرتی ہو۔ پس منطقی لحاظ سے صداقت ایک تنظیم یافتہ ادراک ہے (بوئر کی "فلسفۂ اسلام" صفحہ ۱۵۰)

تحقیق سے دست بردار ہو گئے تھے۔ انہوں نے مذہبی امور میں دانشمندانہ سکوت اختیار کیا تھا۔ الاشعری کے نزدیک ایسی چیزوں (فوق الحس) کا وجود تو ممکن تھا، لیکن ان کا منطقی جواز ناممکن تھا۔

# باب چہارم
## تصوریت اور عقلیت کے مابین تنازع

اشاعرہ نے ارسطو کے مادۂ اولیٰ کا جو ابطال کیا تھا، اور زمان و مکان و تعلیل کی ماہیت کے متعلق جو خیالات پیش کئے تھے اُن سے مناقشہ کی ایک ایسی زبردست روح بیدار ہو گئی جس سے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعتوں میں تفریق و اختلاف قائم رہا۔ اور بالآخر اس نے اپنے قوت کو ان فرقوں کی محض لفظی نزاکتوں میں زائل کر دیا۔ نجم الدین الکاتبی (یہ ارسطو کا پیرو تھا، اس کے شاگرد و فلاسفہ کہلاتے تھے، جو مدرسۂ متکلمین سے بالکل متمائز تھے) کی "حکمت العین" یا فلسفہ جوہر کی اشاعت نے اس ذہنی پیکار و تنازع میں اور شدت پیدا کر دی، اور اس پر اشاعرہ و دیگر تصوری مفکرین کی جانب سے تنقیدیں ہونے لگیں۔ میں اُن اہم امور سے علی الترتیب بحث کروں گا جن کی نسبت ان دو مکاتب کو ایک دوسرے سے اختلاف تھا۔

(۱) جوہر کی ماہیت ۔

ہم نے یہ معلوم کر لیا ہے کہ اشاعرہ کے نظریۂ علم نے اُن کو یہ تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور انتہائی علت یا خدا ان کو متعین کرتا ہے۔ انہوں نے ایسے ابتدائی مادہ کے وجود سے انکار کر دیا جو ہمیشہ بدلتا رہتا ہے، اور تمام اشیاء میں مشترک ہے۔ عقلیین کے خلاف ان کا یہ دعویٰ تھا کہ وجود ہی جوہر کی ماہیت ہے۔ ان کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں۔ انہوں نے یہ استدلال کیا کہ یہ تصدیق کہ "انسان حیوان ہے" اُس وقت ممکن ہو سکتی ہے جب کہ موضوع اور محمول میں کوئی اساسی فرق ہو کیونکہ ان کی مماثلت اس تصدیق کو مہمل بنا دے گی اور ان کا اختلاف کلی محمول کو باطل کر دے گا۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ایک ایسی خارجی علت کو فرض کیا جائے جو وجود کی مختلف صورتوں کو متعین کرتی ہے بہر حال ان کے مخالفین وجود کی اس تحدید و تعین کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود کی مختلف صورتیں ایک دوسرے کی عین ہیں، اور یہ سب ایک ابتدائی جوہر ہی کے تعینات ہیں۔ محمولِ ترکیبی کے اِمکان سے جو دشواری پیدا ہو گئی تھی اس کو رفع کرنے کے لئے ارسطو کے پیروؤں نے جواہر مرکبہ کے اِمکان کو پیش کیا۔ اُنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ تصدیق کہ "انسان حیوان ہے" صحیح ہے، کیونکہ اِنسان ایک جوہر ہے جو اِنسانیت اور حیوانیت کے دو جواہر سے

مرکب ہے۔ اُس کا اشاعرہ نے یہ جواب دیا کہ یہ خیال تنقید کی زد سے نہیں بچ سکتا۔ اگر تم یہ کہو گے کہ انسان اور حیوان کا جوہر ایک ہی ہے تو دوسرے الفاظ میں تم اس بات کو مان رہے ہو کہ کُل کا جوہر وہی ہے جو جزو کا ہے۔ یہ قضیہ بالکل مہل ہے، کیونکہ اگر مرکب کا بھی وہی جوہر ہو جو اُس کے اجزائے ترکیبی کا ہے تو اس مرکب کو ایک ہی ہستی سمجھنا پڑے گا جس کے دو جداہر یا وجود ہیں۔

یہ بالکل بدیہی ہے کہ یہ بحث ہر پھر کر اِس سوال پر آتی ہے کہ آیا وجود محض ایک تصور ہے یا اس کی کوئی خارجی حقیقت بھی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شئے موجود ہے تو اِس سے ہمارا یہ مطلب نہیں ہے کہ محض ہمارے تعلق سے اس کا وجود ہے (اشاعرہ کا نقطۂ نظر) یا یہ کہ یہ ایسا جوہر ہے جو ہم سے علیٰحدہ اور مستقل وجود رکھتا ہے (حقیقئین کا نقطۂ نظر)۔ ہم دونوں فریق کے دلائل کو اجمالی طور پر پیش کریں گے۔ حقیقئین کا استدلال حسب ذیل ہے:-

(۱) میرے وجود کا تصور ایک بدیہی یا وجدانی چیز ہے۔ یہ خیال کہ "میں موجود ہوں" ایک "تصور" ہے، اور میرا جسم اس تصور کا ایک عنصر ہے۔ اِس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ جسم کے متعلق وجدانی طور پر یہ علم ہوتا ہے کہ یہ کوئی حقیقی شئے ہے۔ اگر کسی موجود شئے کا علم بدیہی نہ ہو تو اِس کے اِدراک کے لئے عملِ فکر کی ضرورت لاحق ہوگی، اور ہم کو معلوم ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ الرازی نے جن کا تعلق اشاعرہ سے ہے یہ تسلیم کیا کہ وجود کا تصور بدیہی ہے،

لیکن وہ اِس تصدیق کو کہ "وجود کا تصور بدیہی ہے" محض ایک اکتساب کی چیز سمجھتے ہیں۔ اِس کے برخلاف محمدؐ ابن مُبارک بخاری کا خیال ہے کہ حقیقین کا سارا استدلال اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ "میرے وجود کا تصور ایک بدیہی چیز ہے" لیکن یہ ابھی ایک بحث طلب امر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ میرے وجود کا تصور بدیہی ہے تو وجود مجرد کو اس تصور کا جزوِ ترکیبی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر حقیقین کا یہ دعویٰ ہے کہ انفرادی شئے کا ادراک بدیہی ہوتا ہے، تو ہم اس قول کی صداقت کو تسلیم کر لیتے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ لازم نہیں آتا، جیسا کہ وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، کہ اُس نام نہاد جوہر کا علم جو اس شئے کے عقب میں ہے خارجی حقیقت کے طور پر حاصل ہوتا ہے۔ حقیقین کے استدلال سے یہ لازم آتا ہے کہ ذہن کو اُن صفات کے تعقل سے قاصر رہنا چاہیئے جو اشیاء پر محمول کی جاتی ہیں۔ ہم نہیں خیال کر سکتے کہ "برف سفید ہے" کیونکہ سفیدی کا علم اس بدیہی تصدیق کا ایک جزو ہونے کے لحاظ سے محمول کئے جانے کے بغیر فوری اور بدیہی ہونا چاہیئے۔ ملا محمدؐ ہاشم حسینی کہتے ہیں کہ یہ استدلال بالکل غلط ہے۔ برف پر سفیدی کو محمول کرتے وقت ہمارا ذہن ایک خالص تصوری وجود یعنے سفیدی کی صفت پر غور کرتا ہے نہ کہ کسی ایسے خارجی و حقیقی جوہر پر جس کے مختلف پہلو یہ صفات ہیں

۵۱۔ محمدؐ ابن مبارک کی شرح حکمت العین۔ ورق ۵ (الف)

۵۲۔ حسینی کی شرح حکمت العین۔ ورق ۱۲ (الف)

حسینی نے ہملٹن کی پیش بینی کی تھی۔ دوسرے محققین سے وہ اس امر پر مختلف الرائے تھے کہ کسی شئے کے نام نہاد و ناقابل علم جوہر کا بھی بالبداہت علم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شئے واحد ہونے کی حیثیت سے بداہتہً ادراک کی جاتی ہے۔ ہم اپنے مفروضات ادراک کے مختلف پہلوؤں کا علی التواتر ادراک نہیں کرتے۔

(۲) محققین کہتے ہیں کہ تصورئین تمام صفات کو محض ذہنی علائق میں تحویل کر دیتے ہیں۔ ان کا استدلال اشیاء کے پوشیدہ جواہر کے ابطال اور اس خیال کی طرف رہنمائی کرتا ہے، کہ اشیاء محض صفات کے متبائن مجموعات ہیں اور ان کی حقیقت صرف ان کے مظاہر کے ادراک پر مشتمل ہے۔ اس اعتقاد کے باوجود کہ اشیاء کلیتہً متبائن ہیں وہ وجود کا لفظ تمام اشیاء پر منطبق کرتے ہیں۔ یہ ایک کھلا ہوا اعتراف ہے کہ کوئی ایسا جوہر بھی ہے جو وجود کی مختلف صورتوں میں مشترک ہے۔ ابوالحسن الاشعری کہتے ہیں کہ یہ اطلاق محض ایک لفظی سہولت ہے اور اس کا مطلب یہ نہیں کہ اشیاء کے باطنی توافق کو ظاہر کیا جائے۔ محققین کے نقطۂ نظر سے تصورین کے لفظ وجود کے عمومی اطلاق کا یہ مطلب ہونا چاہیئے کہ کسی شئے کا وجود ہی اُس کا جوہر ہے یا یہ ایسی چیز ہے جو اشیاء کے پوشیدہ جوہر پر اضافہ کی گئی ہے۔ پہلا مفروضہ اشیاء کے متجانس ہونے کا کھلا اعتراف ہے، کیونکہ ہم یہ نہیں ان سکتے کہ ایسا وجود جو ایک شئے سے مخصوص ہے وہ اس

---

۵۳۔ ایضاً ورق ۱۴ (ب)

وجود سے کلیتہً مختلف ہے جو دوسری شئے سے مخصوص ہے یہ مفروضہ کہ وجود کسی شئے کے جوہر پر ایک اضافہ ہے بالکل بے معنی ہے کیونکہ ایسی صورت میں جوہر کو ایسی چیز سمجھنا پڑے گا جو وجود سے مختلف و متمائز ہے۔ اور جوہر کا ابطال (اشاعرہ کے نقطۂ نظر سے) وجود و عدم کے امتیاز کو مٹا دے گا۔ اس کے سوا وجود کے اضافہ کئے جانے سے پیشتر خود جوہر کیا تھا؟ ہم کو یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ جوہر واقعتاً وجود میں آنے سے پہلے وجود کو قبول کرنے کے لئے تیار تھا، کیونکہ اس بیان سے لازم آئے گا کہ "وجود" وجود میں آنے سے پہلے عدم میں تھا۔ اسی طرح یہ بیان کہ جوہر میں عدم کی صفت کو قبول کرنے کی قوت ہے، اس مہمل خیال کو مستلزم ہے کہ وہ (عدم) پیشتر ہی سے موجود تھا۔ لہٰذا وجود کو جوہر ہی کا ایک جزو سمجھنا چاہیئے۔ اگر وہ جوہر کا ایک جزو ہے تو جوہر کو مرکب سمجھنا پڑے گا۔ اس کے برخلاف اگر وجود جوہر سے خارج ہے تو یہ کوئی "ممکن" شئے ہوگی، کیونکہ یہ اپنے سوا کسی اور شئے پر قائم ہوگی ہر "ممکن" کی ایک علت ہوتی ہے۔ اگر یہ علت خود یہ جوہر ہے تو اس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ جوہر وجود میں آنے سے پیشتر ہی موجود تھا، کیونکہ علت کو معلول سے پہلے موجود ہونا چاہیئے۔ اگر وجود کی علت جوہر کے علاوہ کچھ اور ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے وجود کی توجیہہ بھی کسی ایسی علت سے کی جانی چاہیئے جو خدا کے جوہر سے علحدہ ہو۔ یہ ایسا مہمل نتیجہ ہے جو "واجب" کو "ممکن" بنا دیتا ہے۔ [۵۴] کا یہ استدلال تصورین کے نقطۂ نظر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔

۵۴۔ ابن مبارک کی شرح ورق ۸۔ (ب)

وہ نہیں سمجھتے کہ تصورین نے کبھی یہ خیال نہیں کیا کہ وجود کسی شئے کے جوہر پر ایک اضافہ ہے، بلکہ وجود اِن کے نزدیک جوہر کی عین ہے۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ جوہر وجود کی علت ہے گو وہ بہ لحاظ زمانہ اس سے پہلے نہیں ہے۔ جوہر کی ہستی خود اُس کے وجود پر مشتمل ہے، وہ اپنے سوا کسی اور شئے پر قائم نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ دونوں فریق ایک صحیح نظریۂ علم سے کوسوں دُور ہیں۔ ایسے حقیقیئن جو لا ادری ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء کے مظاہر و صفات کے عقب میں ضرور کوئی جوہر ہے جو بطور علت کے عمل کرتا ہے، وہ ایک کھلے تناقض کے مجرم ہیں۔ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ شئے کے عقب میں ایک ناقابل علم جوہر یا محل جوہری ہے جس کے متعلق ہم کو یہ علم ہے کہ وہ موجود ہے۔ اُن اشاعرہ نے جو تصورین تھے علم کے عمل کو سمجھنے میں غلطی کی۔ اُنہوں نے اُس ذہنی فعلیت کو نظر انداز کر دیا جس پر عمل مشتمل ہے۔ وہ ادراکات کو محض احضارات سمجھنے لگے، جو بقول ان کے منجانب خدا متعین کئے گئے ہیں۔ لیکن اگر ترتیب احضارات کی توجیہہ کے لئے ایک علت کا وجود ضروری ہے تو اس علت کو مادہ کی ابتدائی ساخت میں کیوں نہ تلاش کیا جائے، جیسا کہ لاک نے کیا تھا اس کے سوا یہ نظریہ کہ علم ان اشیاء کا محض ایک انفعالی ادراک یا آگہی ہے جو ذہن کے آگے پیش ہوتی ہیں، ہم کو چند ایسے ناقابل تسلیم نتائج تک لے جاتا ہے، جن کا اشاعرہ کو گمان تک نہ تھا۔

(۱) اُنھوں نے یہ نہیں خیال کیا کہ علم کا خالص ذہنی تصوّر غلطی کے امکان ہی کو مٹا دیتا ہے۔ اگر کسی شئے کا وجود صرف اِس واقعہ پر منحصر ہو کہ وہ ذہن کے آگے پیش ہو جائے تو یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ شئے اُس سے مختلف ہے جو ہمیں دکھائی دیتی ہے۔

(ب) اُنھوں نے یہ نہیں دیکھا کہ اُن کے نظریۂ علم کے مُطابق عالم مادی کے دیگر عناصر کی طرح خود ہمارے ابنائے جنس کی اس سے زیادہ کوئی اصلیت نہ رہے گی کہ وہ میرے ہی شعور کے مختلف احوال ہیں۔

(ج) اگر احضارات کے قبول کرنے ہی کا نام علم ہے تو خدا بھی جو احضارات کی علت ہے اور ہمارے علم کی تشکیل میں عملی حصہ لیتا ہے، ہمارے احضارات سے ناواقف رہے گا۔ اشاعرہ کے نقطۂ نظر سے یہ نتیجہ خود ان کے مسلک کے لئے مہلک ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ احضارات جب میرے ذہن میں باقی نہیں رہتے تو وہ خدا کے شعور میں باقی رہتے ہیں۔

جوہر کے متعلق ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا اُس کی کوئی علت بھی ہے، یا یہ بلا علت کے موجود ہے۔ ارسطو کے پیرو یا فلاسفہ نے، جیسا کہ اُن کے مخالفین نے عام طور پر اِن کو یہ لقب دیا تھا، یہ دعویٰ کیا ہے کہ اشیاء کی تہہ میں جو جوہر ہے وہ بلا علت کے ہے۔ اشاعرہ کا خیال اس کے خلاف ہے ارسطا طالیسیّن کا خیال ہے کہ جوہر پر کوئی خارجی عامل اثر و عمل نہیں کرسکتا۔

---

شہ ابن مبارک کی شرح۔ ورق ۲۰ الف

الکاتبی نے یہ بحث کی ہے کہ اگر انسانیت کا جوہر کسی خارجی فعلیت کے عمل و اثر کا نتیجہ ہوتا تو اس بات میں شک کرنا ممکن تھا کہ آیا یہ انسانیت کا حقیقی جوہر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم اِس قسم کا شک ہی نہیں رکھتے۔ اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کسی ایسے عامل کی فعلیت کا نتیجہ نہیں جو اس سے باہر ہے۔
تصورئین اپنی بحث کو حقیقیئن کے جوہر و وجود کے امتیاز سے شروع کرکے یہ کہتے ہیں کہ حقیقیئن کا طرز استدلال اس مہل قضیہ کی طرف لے جائے گا کہ انسان بلا علت کے موجود ہے، کیوں کہ اُس کو حقیقیئن کے نقطۂ نظر کے مطابق دو ایسے جواہر وجود اور انسانیت کا مجموعہ سمجھنا پڑے گا جو بلا علت کے موجود ہیں۔

## (ب) علم کی ماہیت

ارسطو کے پیرو اپنے اِس نقطۂ نظر کے مطابق کہ جوہر ایک مستقل خارجی حقیقت ہے، علم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ "اشیائے[1] خارجی کی شبیہ یا تمثال کے حصول کا نام ہے"۔ وہ یہ بحث کرتے ہیں کہ کسی ایسی شئے کو خیال میں لانا ممکن ہے، جو خارجی حیثیت سے غیر حقیقی ہو اور اُس کو دوسری صفات سے متصف کیا جاسکتا ہو۔ لیکن جب ہم اس کو وجود کی صفت سے متصف کرتے ہیں تو واقعی وجود لازم ہوجاتا ہے، کیونکہ کسی شئے کی صفت کا اثبات خود اُس شئے کے اثبات کا ایک

---

[1] ابن مبارک ورق ۱۱ (الف)

جز و ہے۔ لہٰذا اگر کسی شئے پر وجود کی صفت کو محمول کیا جائے اور اس سے اس شئے کا واقعی و خارجی وجود لازم نہ آئے تو ہم خارجیت سے انکار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ شئے ذہن میں محض ایک تصور کی حیثیت سے موجود ہے۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ کسی شئے کا اثبات خود اُس شئے کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ تصورین اثبات اور وجود کے مابین کوئی امتیاز نہیں کرتے۔ مندرجہ بالا استدلال سے اگر یہ نتیجہ مستنبط کیا جائے کہ شئے کو موجود فی الذہن سمجھنا چاہیئے تو اس کا کوئی جواز نہ ہوگا۔ "تصوری" وجود صرف خارجیت کے انکار سے لازم آسکتا ہے۔ لیکن اشاعرہ خارجیت سے انکار نہیں کرتے، کیوں کہ وہ علم کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ عالم اور ایسے "معلوم" کی باہمی نسبت کا نام ہے جو خارجی حیثیت رکھتا ہے۔ الکاتبی کا یہ قضیہ کہ اگر کوئی شئے خارجی وجود نہ رکھتی ہو تو اُس کا وجود تصوری یا ذہنی ہوگا، ایک بدیہی تناقص ہے، کیوں کہ خود اس کے اصول کے مطابق ہر شئے جو تصور میں موجود ہے وہ خارجی حیثیت سے بھی موجود ہے۔[۵]

## (ج) عدم کی ماہیت

الکاتبی نے اِس قضیہ پر کہ " وجود خیر ہے اور عدم شر" تنقید و تبصرہ کیا ہے، جو اُس کے ہم عصر فلاسفہ میں عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ قتل کا

[۵] ابن مبارک۔ ورق ۱۴ (الف)

واقعہ اس لئے شر نہیں ہے کہ قاتل میں اس فعل کے صدور کی قوت تھی یا آلۂ قتل میں کاٹنے کی قوت تھی یا مقتول کی گردن میں کٹ جانے کی صلاحیت تھی بلکہ یہ اس لئے شر ہے کہ اس سے نفی حیات ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہ ایسی صورت ہے جو عدم کی طرف لے جاتی ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنے کے لئے کہ عدم شر ہے ہم کو استقرائی تحقیق اور شر کی مختلف صورتوں کی جانچ کرنی چاہیئے۔ استقرار تام تو بہر صورت ناممکن ہے، اور استقرار ناقص اس کو ثابت نہیں کر سکتا۔ لہذا الکاتبی اس قضیہ کو مسترد کر دیتا ہے، اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ عدم کلیۃً "لاشے"[۵۹] ہے۔ اس خیال کے مطابق جواہر ممکنہ صفتِ وجود کے انتظار میں "مکان" میں بے حرکت نہیں پڑے ہوئے ہیں، ورنہ یہ خیال کرنا پڑے گا کہ مکان میں ساکت رہنا گویا وجود کی صفت سے مُتَّرا رہنا ہے۔ لیکن اِس کے ناقدین کا خیال ہے کہ یہ استدلال صرف اس مفروضہ کی حد تک صحیح ہے کہ مکان میں ساکت رہنا اور وجود دونوں ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ خارج میں ساکت رہنے کا تصور وجود کے تصور سے بھی وسیع تر ہے۔ کُل موجودات خارجی ہیں، لیکن جو کچھ خارجی ہے وہ لازمی طور موجود نہیں کہی جا سکتی۔

اشاعرہ کو حشر اجساد یعنے معدوم کے موجود کی حیثیت سے دوبارہ ظہور پذیر ہونے کا امکان کے عقیدہ سے دلچسپی تھی، اس کے تحت وہ ایک ایسے قضیہ کی حمایت

---

۵۹۔ ابن مبارک کی شرح۔ ورق ۱۴ (ب)

کرنے لگے جو بداہتہً مہمل تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ "عدم یا لاشئے بھی کوئی شئے ہے"۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ چونکہ ہم لاشئے پر حکم لگاتے ہیں اس لئے وہ "معلوم" ہے، اور اس کے معلوم ہونے کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ "لاشئے" کلیتہً معدوم نہیں۔ "جو قابل علم" ہے وہ اثبات ہی کی ایک صورت ہے، اور عدم بھی قابل علم ہونے کے لحاظ سے اثبات کی ایک صورت ہوگی[۱]۔ الکاتبی مقدمہ کبریٰ کی صداقت سے انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ناممکن اشیاء معلوم ومعروف تو ہوسکتی ہیں لیکن وہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں۔ الرازی اس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے الکاتبی پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ اس واقعہ سے لاعلم ہیں کہ "جوہر" کا وجود ذہن میں ہوتا ہے، پھر بھی اس کا علم اس طرح ہوتا ہے گویا وہ خارج میں موجود ہے۔ الکاتبی خیال کرتا ہے کہ کسی شئے کے علم سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا وجود مستقل اور خارجی حقیقت رکھتا ہے۔ اس کے سوا یہ ذہن نشین کرلینا چاہیئے کہ اشاعرہ ایک طرف تو ایجابی اور موجود میں امتیاز کرتے ہیں، اور دوسری طرف معدوم وسلبی میں۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود ایجابی ہے لیکن اس قضیہ کا عکس صحیح نہیں۔ موجود اور معدوم کے مابین یقیناً ایک علاقہ ضرور ہے لیکن ایجابی اور سلبی میں قطعاً کوئی نسبت نہیں۔ الکاتبی کی طرح ہم یہ نہیں کہتے کہ "ناممکن" معدوم ہے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناممکن محض سلبی ہے۔ جواہر جو

[۱] ابن مبارک کی شرح۔ ورق ۱۵ (الف)

موجود ہیں وہ ایجابی ہیں۔ لیکن ایسی صفت جس کا وجود جوہر سے علیحدہ نہیں سمجھا جا سکتا نہ تو موجود ہے نہ معدوم بلکہ اِن دونوں کے بین بین ہے۔ اشاعرہ کا نقطۂ نظر اجمالی طور پر حسب ذیل ہے:۔

کوئی شئے یا تو اپنے وجود کا ثبوت رکھتی ہے، یا نہیں رکھتی۔ اگر نہیں رکھتی ہے، تو اس کو سلبی کہتے ہیں۔ اگر اُس کے وجود کا ثبوت ہے، تو یہ جوہر ہو گی یا عرض۔ اگر یہ جوہر ہے اور اس میں وجود یا عدم کی صفت ہے۔ (یعنی ادراک میں آ سکتی ہے یا نہیں آ سکتی)، تو اُس کے مطابق وہ موجود یا معدوم ہو گی۔ اگر وہ عرض ہے تو پھر وہ موجود ہے نہ معدوم ۔[1]"

---

[1] ابن مبارک کی شرح ۔ ورق ۱۵ (ب)

# باب

# تصوّف

## (۱)

## تصوّف کا ماخذ اور قرآن سے اُس کا جواز

اثرات کے سلسلے کا سراغ لگانا جدید مستشرقین کا ایک عام شیوہ ہوگیا ہے۔ ایسی طرزِ تحقیق یقیناً ایک بڑی تاریخی قیمت رکھتی ہے بشرطیکہ ہم اس کی رہنمائی میں اس اساسی واقعہ کو نظرانداز نہ کردیں کہ ذہنِ انسانی اپنی ایک مستقل انفرادیت بھی رکھتا ہے، اور خود بخود اپنے اندر سے ایسی صداقتوں کو نمو دے سکتا ہے جن کی صدیوں پہلے دوسرے اذہان نے بھی پیش بینی کی ہو۔ کوئی تصوّر کسی قوم کی روح میں جاگزیں نہیں ہو سکتا، تاوقتیکہ وہ ایک لحاظ سے خود اس قوم کا اپنا تصوّر نہ ہو۔ خارجی موثرات اِن تصوّرات کو ایک گہری غیر شعوری نیند سے بیدار کر سکتے ہیں لیکن

۱

وہ کسی طرح عدم محض سے اس کو وجود میں نہیں لا سکتے۔

ایرانی تصورات کے ماخذ کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ اس دلچسپ میدانِ تحقیق کے منکشفین نے اُن مختلف راستوں کے انکشاف میں اپنی قابلیت صَرف کر دی جن سے گزر کر تصوّف کے اساسی تصورات ایک جگہ سے دوسری جگہ پہونچتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اُنہوں نے اس اُصول کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے کہ کسی قوم کے عقلی ارتقاء کے کسی منظہر کی اہمیت صرف اس وقت ذہن نشین ہو سکتی ہے جب کہ ہم اس قوم کے گذشتہ عقلی، سیاسی، و اجتماعی حالات کی روشنی میں اس پر نظر ڈالتے ہیں۔ فان کریمر اور ڈوزی نے ایرانی تصوف کا ماخذ ہندی ویدانت کو ٹہرایا ہے، اور مکلسن اس کو نو فلاطونیت سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لیکن پروفیسر براؤن نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ غیر جذبی سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی ردِ عمل ہے۔ بہر حال میرے خیال میں یہ تمام نظریات ایک ایسے تصور تعلیل کے تحت وضع کئے گئے ہیں جو قطعاً غلط ہے۔ یہ کہ ایک معینہ مقدار ا ایک دوسری معینہ مقدار ب کی علت ہے یا اُس کو پیدا کرتی ہے ایک ایسا قضیہ ہے جو حکمیاتی (سائنٹیفک) اغراض کے لئے تو موزون ہو سکتا ہے لیکن جب اس کی رہنمائی میں ہم اُن کثیر التعداد حالات وشرائط کو نظرانداز کر دیتے ہیں جو واقعہ یا حادثہ کے عقب میں ہوتے ہیں، تو اس سے ہماری کل تحقیقات کو صدمہ پہونچتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا ایک تاریخی غلطی ہوگی کہ بربریوں کے حملے سلطنت روما کے انتشار کا سبب تھے۔ اس

بیان میں اُن قوتوں کو بالکل نظرانداز کر دیا گیا ہے جن کی نوعیت بالکل مختلف تھی اور جو اس سلطنت کی سیاسی وحدت کے انتشار کے دراصل باعث ہوئے تھے۔ بربریوں کے حملوں کو سلطنت روما کے زوال کی علت قرار دینا، اور درآں حالیکہ یہ سلطنت اس نام نہاد علت کو اپنے اندر جذب کر سکتی تھی اور ایک حد تک اس نے ایسا کیا بھی تھا، ایک ایسا طرزِ استدلال ہے جس کو کوئی منطق جائز نہ رکھے گی۔ لہذا ہم ایک صحیح نظریہ تعلیل کی روشنی میں اسلامی زندگی کے اُن خاص خاص سیاسی، اجتماعی، اور عقلی حالات کو پیش کریں گے جو آٹھویں صدی کے اختتام اور نویں صدی کے نصف اول میں پائے جاتے تھے۔ صحیح معنوں میں اسی زمانہ میں زندگی کا صوفیانہ نصب العین وجود میں آیا، اور اس کے بعد ہی اس نصب العین کا فلسفیانہ جواز بھی پیش کیا گیا۔

(۱) جب ہم اس زمانہ کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ کم و بیش ایک سیاسی بے چینی کا زمانہ نظر آتا ہے۔ آٹھویں صدی کے نصف آخر میں اُس سیاسی اِنقلاب کے باوجود جس نے سلطنت اُمیہ (۷۴۹ء) کو الٹ دیا تھا اور بھی واقعات ظہور پذیر ہوئے ہیں، جیسے زنادقہ پر ظلم و تعدی، ایرانی ملحدین کی بغاوت وغیرہ (سندبہ ۷۵۵ء تا ۷۵۶ء، اُستادسیس ۷۶۶ء تا ۷۶۸ء۔ خراسان کا نقاب پوش پیغمبر ۷۷۷ء تا ۷۸۰ء) ان لوگوں نے عوام کی زود اعتقادی سے فائدہ اُٹھا کر اپنے سیاسی منصوبوں کو مذہبی تصورات کے بھیس میں پیش کیا۔ اس کے بعد نویں صدی کے آغاز میں ہم دیکھتے ہیں کہ

ہارون کے بیٹے (مامون اور امین) سیاسی اقتدار کے لئے ایک زبردست جنگ میں مصروف ہیں۔ اس کے کچھ زمانہ بعد ہی اسلامی ادبیات کے عہد زرّین کو بابک کی مسلسل بغاوت سے ایک سخت صدمہ پہونچتا ہے۔ (۸۱۶ تا ۸۳۸ء) مامون کی حکومت کے ابتدائی زمانہ میں ایک دوسرا اجتماعی واقعہ ظہور میں آتا ہے جس کی سیاسی اہمیت بہت بڑی ہے، یعنی بعض آزاد ایرانی خاندانوں کے آغاز و استحکام کے ساتھ (طاہریہ، صفاریہ، سامانیہ) شعوبیہ کا مناقشہ شروع ہوجاتا ہے۔ غرض کہ یہ اور اسی قبیل کے دیگر حالات کی متحدہ قوت نے ایسے لوگوں کو جن کی سیرت زاہدانہ واقع ہوئی تھی اس مسلسل بے چینی کے منظر سے ہٹاکر ایک پُرسکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کردیا۔ اِن ابتدائی مسلمان مرتاضئین کی حیات و فکر کی سامی نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آگیا جس پر کم و بیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس نظریہ کا ارتقا ایران کی سیاسی آزادی کے نشو و نما کے متوازی تھا۔

(۲) اسلامی عقلیت کے ارتیابی میلانات ابتداً بشّار ابن برد کی نظموں میں رونما ہوئے۔ یہ ایک نابینا ایرانی مشکک تھا جس نے آتش کو الوہیت کا درجہ دیا تھا، اس کو فکر کے تمام غیر ایرانی طریقوں سے نفرت تھی عقلیت میں ارتیابیت کے جو جراثیم پوشیدہ تھے انہوں نے بالآخر ایک ایسے مبداء علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کردیا، جو فوق العقل ہے سب سے پہلے اس کا اثبات رسالہ قشیری میں

کیا گیا (۱۰۹۶)۔ خود ہمارے زمانہ میں کانٹ کی "تنقید عقل خالص" کے سلبی نتائج نے جاکوبی اور شلائرماخر کو مجبور کر دیا کہ مذہب کو حقیقتِ مثالی کے احساس پر مبنی کر دیں۔ اُنیسویں صدی کے شگک کے لئے ورڈس ورتھ نے ذہن کی اُس پُراسرار حالت کو منکشف کر دیا جس میں ہم بالکل روحانی ہستی بن کر اشیاء کی حیات کا راز معلوم کر لیتے ہیں۔

(۳) اسلام کے مختلف فرقوں جیسے حنفی (ابو حنیفہ المتوفی ۷۶۷ھ) شافعیؒ (الشافعی المتوفی سنہ ۸۲۰ھ)، مالکی (المالک المتوفی ۹۵ھ)، اور مذہب تشبیہ کے پیرو حنبلی (ابن حنبل المتوفی ۹۵ھ) کا خشک تقدس جو آزاد خیالی کا سخت ترین دشمن تھا۔ المامون کے بعد عوام پر اسی کی حکومت رہی۔

(۴) مختلف فرقوں کے نمائندوں کے مابین مذہبی مناظرے جو المامون کی سرپرستی میں ہوا کرتے تھے، اور خاص کر وہ تلخ دینیاتی مناقشہ جو اشاعرہ اور علم بردارانِ عقلیت کے مابین واقع ہوا تھا۔ اس کا نتیجہ نہ صرف یہ ہوا کہ مذہب کو انہی فرقوں کی حد تک محصور کر دیا گیا بلکہ اُن معمولی مناقشات سے بالاتر ہونے کی روح بیدار ہو گئی۔

(۵) دورِ عباسیہ کے ابتدائی زمانہ میں عقلیت کے میلان کے اثر سے مذہبی جوش بتدریج ٹھنڈا ہونے لگا، اور دولت کی روز افزوں فراوانی سے اخلاقی احساس دبتا گیا، اور اسلام کے اعلیٰ طبقوں میں مذہبی زندگی سے بے اعتنائی برتی

جانے لگی۔

(٦) مسیحیت زندگی کے ایک قابل عمل نصب العین کی حیثیت سے موجود تھی خاص کر عیسائی راہبوں کی واقعی زندگی نہ کہ اُن کی مذہبی تصوریت نے ابتدائی اسلامی اولیا کے اذہان پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ دنیا سے ان کی بے تعلقی گو وہ بذات خود بہت ہی دل کش ہے لیکن میرے خیال میں یہ اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔

تصوف کا خاص طور پر یہی ماحول تھا۔ جن حالات کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اُن کے متحدہ عمل ہی میں ہم کو صوفیانہ تصورات کے ماخذ و نمو کا سراغ لگانا چاہیئے۔ ان حالات کی واقفیت سے اور یہ معلوم کر لینے کے بعد کہ ایرانی، ذہن میں توحید کی طرف باطنی میلان تھا، تصوف کی پیدائش اور نشو و نما کے واقعہ کی پوری توجیہہ ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اُن حالات کا مطالعہ کریں جو نو فلاطونیت کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھے تو ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ ایک قسم کے حالات ایک ہی قسم کے نتائج پیدا کرتے ہیں۔ بربریوں کے حملوں نے، جو محلات کے شہنشاہوں کو خیموں کے شہنشاہ بنا رہے تھے، تیسری صدی کے اوائل میں ایک بالکل سنجیدہ حیثیت اختیار کر لی۔ خود فلاطینوس اپنے زمانہ کی سیاسی بےچینی کا ذکر ایک خط میں کرتا ہے جو فلیکس کا موسومہ[ل] ہے۔ جب وہ اپنے وطن اسکندریہ

ل۔ ہم کو یہ خبر ملی ہے کہ ویلرین کو شکست ہو گئی اور وہ سیپیر کے ہاتھ قید ہو گیا ہے۔ فرنک، المانی، گاتھ، اور ایرانیوں کی دھمکیاں روما کے لئے خطرناک ہیں"۔ فلاطینوس کا خط فلیکس کے نام۔ اس کا حوالہ Vaughan نے اپنی کتاب "نصف گھنٹہ صوفیا کے ساتھ" میں دیا ہے۔

نظر ڈالتا ہے تو اُس کو رواداری اور مذہبی زندگی سے بے اعتنائی کی علامات ہر جگہ دکھائی دیتی ہیں۔ اس کے بعد روما کی، جو مختلف اقوام کا اکھاڑہ بن گیا تھا، زندگی میں اسی طرح سنجیدگی کا فقدان پایا جاتا ہے۔ اور سوسائٹی کے اعلیٰ طبقوں کی سیرت میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ میں فلسفہ کا مطالعہ فلسفہ کی خاطر نہیں بلکہ ادبیات کے ایک شعبہ کی حیثیت سے کیا جاتا تھا۔ Antiochus کے اس میلان سے کہ ارتیابیت اور رواقیت کو مخلوط کر دیا جائے سکس ٹس امپریکیس متاثر ہو کر پر ہو گی قدیم غیر مخلوط ارتیابیت کی تعلیم دے رہا تھا۔ اسی عقلی مایوسی نے فلاطینوس کو مجبور کر دیا کہ صداقت کو الہام میں تلاش کرے، جو فکر سے بالاتر ہے۔ اس کے سوا رواقی اخلاق جن کی نوعیت خشک اور غیر جذبی تھی اور عیسیٰ کے پیروؤں کا تقدس جو طویل اور خونخوار ظلم و تعدی سے بے خوف ہو کر دنیائے روما کو امن و محبت کا پیغام دے رہے تھے، ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے یہ لازمی تھا کہ بت پرستوں کے تفکر کی اس طرح تفسیر کی جائے کہ اس سے زندگی کے قدیم نصب العین کا احیا ہو سکے، اور لوگوں کی جدید روحانی ضروریات کی تشفی ہو جائے۔ لیکن مسیحیت کی اخلاقی قوت بہت ہی زبردست تھی۔ نوفلاطونیت کی نوعیت زیادہ تر مابعد الطبیعیاتی[۲]

[۲] وجد کا عنصر جو بعض اذہان کو متاثر کر سکتا تھا اس کو نوفلاطونیت کے متاخر معلمین نے پس پشت ڈال دیا۔ اسی وجہ سے وہ محض ایک نظام فکر بن کر رہ گیا، اور اس میں کوئی انسانی دلچسپی نہیں رہی وٹاکر کہتا ہے کہ "صوفیانہ وجد اس مکتب کے متاخر معلمین کے لئے نہ صرف ناقابل حصول بلکہ نہایت دشوار تھا، اور یہ میلان ترقی کرتا گیا کہ یہ اس دنیا میں ناقابل حصول ہے۔" "نوفلاطونیت" صد ۱۰۱

تھی۔ عوام کے لئے اس کا کوئی خاص پیغام بھی نہ تھا، اور یہی وجہ تھی کہ غیر مہذب بربریوں کی اس تک رسائی نہ ہو سکی۔ ان بربریوں نے مظلوم عیسائیوں کی واقعی زندگی سے متاثر ہو کر مسیحیت کو قبول کر لیا، اور قدیم سلطنت کے کھنڈروں میں سے ایک جدید سلطنت تعمیر کرنی شروع کی۔ ایران میں بھی مختلف تہذیبوں اور مختلف تصورات کے نشو و نما کے اثر نے بعض اذہان میں یہ مبہم سی خواہش پیدا کر دی کہ اسلام کی بھی اسی طرح تفسیر کی جائے اس میلان نے مسیحی نصب العین اور مسیحی اور ی تفکر کو بتدریج اپنے اندر جذب کر لیا تھا، اور قرآن میں اُس کو ایک مستحکم بنیاد بھی مل گئی تھی۔ مسیحیت کی پھونکوں کے آگے یونانی تفکر کا پھول مرجھا گیا۔ لیکن ابن تیمیہ کی ہجو آمیز آتش نفسی ایرانی پھول کی تازگی کو چھو تک نہ سکی اول الذکر کو بربریوں کے حملوں کا سیلاب بہالے گیا، اور آخر الذکر نے تاتاری انقلاب سے غیر ممتاز رہ کر اپنے آپ کو برقرار رکھا۔

صوفیا نے اسلام کی جو تفسیر کی ہے اس کی غیر معمولی قوت کی توجیہہ اسی وقت ممکن ہے، جب کہ تصوف کی جامع اور محیط تشکیل پر غور کیا جائے۔ سامی قوم کے ہاں نجات کا جو اصول تھا اُس کو مختصراً ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں ''اپنے ارادہ کو متبدل کر دو'' جس کے یہ معنے ہیں کہ سامی قوم ارادہ کو روح انسانی کا جوہر خیال کرتی تھی۔ اس کے برخلاف ہندی ویدانتی یہ تعلیم دیتا ہے کہ آلام کی وجہ یہ ہے کہ ہم کائنات کے متعلق غلط نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں لہذا وہ ہماری عقل کو

متبدل کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انسان کی اصلی ماہیت فکر پر مشتمل ہے نہ کہ فعلیت یا ارادہ پر۔ لیکن صوفی کا دعویٰ ہے کہ محض ارادہ یا عقل کو متبدل کر دینے سے طمانیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ہم کو چاہیئے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعہ عقل و ارادہ دونوں کو متبدل کر دیں کیونکہ عقل و ارادہ محض دو مخصوص صورتیں ہیں احساس کی۔ فرد کے لئے اس کا یہ پیغام ہے کہ "سب سے محبت کر، دوسروں کی بہبودی میں اپنی شخصیت کو بھول جا۔" مولانا روم فرماتے ہیں:-

دل بدست آور کہ حج اکبر است　　　از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است

لیکن اس اصول کے متعلق "کیوں" اور "کس طرح" جیسے سوالات اٹھانے پڑتے ہیں۔ یعنے اس نصب العین کو مابعد الطبعی جواز کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاکہ اس سے عقل کو تشفی ہو سکے، اور ایسے قواعد فعل دریافت ہو جائیں جن سے ارادہ کی رہنمائی ہو سکے۔ تصوف میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں۔ سامی مذہب کردار کے قواعد کا ایک ضابطہ ہے لیکن اس کے برخلاف ہندی ویدانت ایک خشک نظام فکر ہے۔ تصوف ان کی ناقص نفسیات سے گریز کرتا ہے، اور محبت کے اعلیٰ کلئیہ کے تحت سامی اور آریائی اصولوں کو متحد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک طرف تو وہ بدھ مت کے تصور نروان (فنا) کو اپنے اندر جذب کر کے اس تصور کی روشنی میں ایک مابعد الطبعی نظام تعمیر کرنے کی

کوشش کرتا ہے، اور دوسری طرف وہ اسلام سے بے تعلق ہونا نہیں چاہتا، اور کائنات سے متعلق اپنے نقطۂ نظر کا جواز قرآن سے پیش کرتا ہے۔ وہ اپنے مقامِ پیدائش کے جغرافی موقع و محل کی طرح خود بھی آریائی و سامی مذاہب کے اثرات کے وسط میں واقع ہے، اور دونوں طرف سے وہ تصورات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے لیکن خود ان پر بھی اپنی شخصیت کا رنگ چڑھا دیتا ہے۔ اس کی نوعیت زیادہ تر آریائی ہے نہ کہ سامی۔ لہٰذا یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ تصوف کی قوت کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ فطرتِ انسانی کے متعلق اس کا نقطۂ نظر بہت ہی جامع و مکمل ہے۔ اور اسی نقطۂ نظر پر وہ مبنی بھی ہے۔ یہ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم و تعدی اور سیاسی انقلابات میں سے صحیح و سلامت نکل آیا، کیوں کہ یہ فطرتِ انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے۔ وہ اپنی دلچسپی کو ایسی زندگی پر مرتکز کر دیتا ہے جو انکاری خودی پر مشتمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ آزاد خیالی کے میلان میں مزاحمت بھی نہیں کرتا۔

میں اجمالی طور پر یہ بتلاؤں گا کہ صوفی مصنفین اپنے خیالات کو قرآن کے نقطۂ نظر سے کس طرح جائز قرار دیتے ہیں۔ یہ ثابت کرنے کے لئے کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے کہ پیغمبرِ عرب نے فی الواقعی حضرت علیؓ یا حضرت ابو بکرؓ کو کوئی باطنی علم سکھلایا تھا۔ بہر صورت صوفیا کا یہ دعویٰ ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے قرآن کی تعلیم کے ماسوا ایک باطنی تعلیم (حکمت) بھی دی تھی۔

اس دعوٰی کی تائید میں وہ قرآن کی حسب ذیل آیت پیش کرتے ہیں۔ کَمَا اَرْسَلْنَا فِیْکُمْ رَسُوْلًا مِّنْکُمْ یَتْلُوْ عَلَیْکُمْ اٰیٰتِنَا وَ یُزَکِّیْکُمْ وَیُعَلِّمُکُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَیُعَلِّمُکُمْ مَّا لَمْ تَکُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ[۳] ان کا یہ خیال ہے کہ "حکمت" کا جو ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے وہ ایسی چیز ہے جس کو قرآن کی تعلیم میں نہیں بیان کیا گیا۔ خود پیغمبر علیہ السلام نے بارہا فرمایا ہے کہ قرآن کی تعلیم آپ سے پہلے کے پیغمبروں نے بھی دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس "حکمت" کو قرآن میں بیان کر دیا گیا ہے تو اس آیت میں "حکمت" کا جو لفظ آیا ہے وہ حشو و زائد ہو گا۔ میرے خیال میں یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قرآن و احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشو و نما پا کر بارآور نہ ہو سکے۔ جب ان کو ممالک غیر میں موزون حالات میسر آ گئے تو وہ ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔ قرآن نے ایک مسلم کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔ اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ[۴] لیکن اس "غیب" کے متعلق "کیا" اور "کیوں" جیسے سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا قرآن نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ "غیب" تمہاری ہی روح کے اندر ہے۔ وَفِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ[۵] اور پھر کہا ہے، وَنَحْنُ اَقْرَبُ

---

[۳] سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ۔ آیت ۱۴۶

[۴] سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ آیت ۲۔

[۵] سُوْرَۃُ الذّٰرِیٰت۔ آیت ۲۰ و ۲۱

اللّٰہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ[۶] - اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس "غیب" کی اصلی ماہیت خالص نور ہے۔ اللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ[۷] اس سوال کے متعلق کہ آیا نورِ اولیٰ شخصی ہے، قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ[۸]۔

یہ چند خاص آیات ہیں جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدت الوجودی نقطۂ نظر کو نمو دیا ہے۔ یہ لوگ روحانی تربیت کے حسب ذیل چار منازل پیش کرتے ہیں۔ اگر روح جس کو اَمرِ رَبِّی کہا جاتا ہے (قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ)[۹] ادنیٰ درجہ سے ترقی کر کے اشیاءِ عالم کے مبداء سے اتحاد و وصل کی خواہش کرے تو اس کو ان منازل میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔

(۱) ایمان بالغیب۔

(۲) غیب کی جستجو۔ اگر ان عجیب و غریب مظاہر قدرت کا مشاہدہ کیا جائے تو تحقیق و جستجو کی روح اپنی نیند سے بیدار ہو جاتی ہے۔ اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ ۝ وَاِلَی السَّمَآءِ کَیْفَ رُفِعَتْ ۝ وَاِلَی الْجِبَالِ کَیْفَ نُصِبَتْ ۝[۱۰] ۔

---

[۶] سُوْرَۃ ق - آیت ۱۵ -

[۷] سُوْرَۃُ النُّوْر - آیت ۳۵ -

[۸] سُوْرَۃُ الشُّوْرٰی - آیت ۹ -

[۹] سُوْرَۃَ الاَسْرٰی - آیت ۸۷ - [۱۰] سُوْرَۃُ الْغَاشِیَۃ - آیت ۱۷، ۱۸، ۱۹ -

(۳) علم الغیب ۔ جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، یہ اُس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔

(۴) تحقق ۔ اعلیٰ درجہ کے تصوّف میں یہ عدل و احسان کی مسلسل مشق سے حاصل ہوتا ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَاءِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْنَ[۱]۔

تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ مابعد کے صوفیانہ فرقوں نے (جیسے نقشبندیہ) اس تحقق کو حاصل کرنے کے دوسرے ذرائع بھی ایجاد کیے، یا یوں کہو کہ ہندی ویدانتیوں سے ان کو مستعار لیا[۲]۔ کُنڈالینی کے ہندی نظریہ کی تقلید میں انہوں نے یہ تعلیم دی کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفی کا مطمح نظر یہ ہوتا ہے کہ مراقبہ کے چند طریقوں کے استعمال سے اِن کو متحرک کرے، اور اس کے ذریعہ رنگوں کی ظاہری کثرت و تعدد میں سے بالآخر اُس اساسی نور کو تحقق

---

۱۔ سُوْرَۃُ النَّحْلِ۔ آیت ۹۲۔

۲۔ ویبر نے حسب ذیل خیال لاسن کی سند پر پیش کیا ہے: " البیرونی نے پتن جلی کی تصنیف کا گیارہویں صدی کے آغاز میں عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سانکھیا سوترا کا بھی ترجمہ کیا تھا لیکن جو باتیں ان تصانیف میں مذکور ہیں وہ اصل سنسکرت نسخوں سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ (تاریخ ادبیات ہند صفحہ ۲۳۹)

کرے جو بے رنگ ہے، اور جس کی وجہ سے ہر شئے دکھائی دیتی ہے لیکن وہ خود غیر مرئی ہے۔ جسم کے توسط سے ان مراکز نور کی مستمر حرکت، اور بالآخر ان کی مماثلت کا تحقق مختلف اسماء الٰہی اور دیگر پر اسرار کلمات کے ورد سے جسم کے سالمیات حرکت کے ایک متعین راستہ پر پڑ جاتے ہیں اور اسی سے مراکز نور کی مماثلت کا تحقق ہوتا ہے اصوفی کے پورے جسم کو منور کر دیتا ہے۔ اس واقعہ سے کہ یہ تمام طریقے ایرانی صوفیا کو معلوم تھے فان کریمر کو ایک غلط فہمی ہو گئی جس کی بنا پر وہ تصوف ہی کے پورے واقعہ کو ویدانتی تصورات کے اثر سے منسوب کرتا ہے۔ مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے، اور اعلیٰ درجہ کے صوفیا اُن کو کوئی اہمیت ہی نہیں دیتے۔

## (۲)
## صوفیانہ مابعد الطبعیات کے پہلو

اب ہم کو صوفیانہ مابعد الطبعیات کے مختلف مکاتب یا یوں کہو کہ مختلف پہلوؤں پر توجہ کرنی چاہیئے۔ صوفیانہ ادبیات کی اگر دقیق النظری سے تحقیق کی جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ تصوف نے حقیقت انتہائی پر تین نقاط نظر سے غور کیا ہے، جو ایک دوسرے کا اخراج تو نہیں بلکہ اتمام کرتے ہیں۔ بعض صوفیا نے شاعر الذات ارادہ کو حقیقت کی اصلی ماہیت قرار دیا ہے، اور بعضوں نے جمال کو۔

لیکن بعض کا یہ دعویٰ ہے کہ حقیقت دراصل فکر، نور، یا علم ہے لہٰذا صوفیانہ تفکر کے تین پہلو ہیں۔

## (ا) حقیقت بطور شاعر الذّات ارادہ کے

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے ان میں سے پہلا نقطۂ نظر وہ ہے جس کے نمایندے شقیق بلخیؒ، ابراہیم ادہمؒ اور رابعہ وغیرہ گذرے ہیں۔ یہ مکتب حقیقتِ انتہائی کو "ارادہ" اور کائنات کو اِس "ارادہ" کی محدود فعلیت خیال کرتا ہے۔ یہ درحقیقت توحیدی نقطۂ نظر ہے، اور اسی لئے اس کی نوعیت زیادہ تر سامی ہے۔ اِس مکتب کے صوفیا کے نصب العین میں طلب علم غالب نہیں ہے بلکہ تقدس، دُنیا سے بے تعلقی، اور خدا سے گہری محبت، جو گناہ کے شعور سے پیدا ہوتی ہے، اِن کی زندگی کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ ان کا مقصد فلسفیانہ غور و فکر نہیں بلکہ زندگی کا ایک نصب العین قائم کرنا ہے۔ لہٰذا ہمارے نقطۂ نظر سے ان کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہے۔

## (ب) حقیقت بطور جمال کے

نویں صدی کے آغاز میں حضرت معروف کرخی نے تصوف کی یہ تعریف کی ہے کہ "یہ حقائق ربانی کا [illegible] [۱۳] [illegible] ظاہر ہوجاتا ہے کہ ایمان سے

[۱۳] نکلسن نے تصوف کی مختلف تعریفات کو جمع کیا ہے۔ دیکھو رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا جرنل اپریل ۱۹۰۶ء

علم کی طرف بڑھنے کی تحریک شروع ہوگئی ہے۔ لیکن اِس سے پہلے دسویں صدی کے اختتام کے قریب القیشری نے حقیقت انتہائی کے تعقل کا طریقہ بیان کیا تھا۔ اِس مکتب کے معلمین نے اس نوفلاطونی تصور کو اختیار کرلیا کہ تخلیق درمیانی عوامل کے توسط سے ہوئی ہے۔ اگرچہ یہ تصوّر صوفی مصنفین کے ذہنوں میں ایک زمانہ تک باقی رہا لیکن انہوں نے وحدت الوجود کے نظریہ کی رہنمائی میں صدور کے نظریہ کو بالکل ترک کردیا۔ ابن سینا کی طرح وہ انتہائی حقیقت کو "حُسنِ ازلی" سمجھتے ہیں، جس کے خمیر میں یہ بات داخل ہے کہ "چہرے" کو کائنات کے آئینہ میں منعکس کرے۔ لہذا کائنات اِن کے نزدیک "حُسن ازلی" کی ایک منعکسہ شبیہ یا پرتو ہے نہ کہ کوئی صدور، جیسا کہ نوفلاطونیئن نے تعلیم دی تھی۔ سید شریف حسین کہتے ہیں کہ تخلیق کی علت اظہارِ حُسن ہے اور محبت پہلی مخلوق ہے۔ اس حُسن کا تحقق عالم گیر محبت کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے۔ جسکی تعریف صوفیائے ایران اپنی خلقی زرتشتی جبلّت کی بنا پر یہ کرتے ہیں کہ "یہ ایک آتش مقدس ہے جو خدا کے سوا ہر ایک شئے کو جلادیتی ہے"۔ مولانا روم فرماتے ہیں۔

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
اے طبیبِ جملہ علّت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما
اے تو افلاطون و جالینوس ما[۱۰۵]

۱۰۵۔ مثنوی جلال الدین رومیؒ معہ شرح بحر العلوم لکھنو، ۱۳۲۱ھ ص۹

کائنات کے متعلق جب یہ نقطۂ نظر قائم ہوا تو اس کا براہ راست نتیجہ غیر شخصی جذب کُل کے تصور کی صورت میں برآمد ہوا۔ سب سے پہلے یہ تصور بایزید بسطامی میں رونما ہوا، اور یہ اس مکتب کے مابعد کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ اس تصور کے نشو و نما پر اُن ہندو زائرین کا اثر پڑا ہوگا جو ایران میں سے ہوتے ہوئے اُن بدھی مندروں کو جایا کرتے تھے۔ جو اُس وقت باکو[15] میں موجود تھے۔ اس مکتب کو حسین منصور نے بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح انا الحق (اہم برہما اسمی) چلّا اُٹھا۔

صوفیا کے اس مکتب کے نزدیک انتہائی حقیقت یا "حسن ازلی" ان معنوں میں لامحدود ہے کہ یہ "آغاز و انتہا، چپ و راست، تحت و فوق وغیرہ جیسے قیود سے کلیتہً پاک[16] ہے"۔ "جوہر و عرض کا امتیاز لامحدود میں قائم نہیں رہتا"۔ جوہر اور

---

[15] ۔ بدھ مت کی ترقی کے متعلق گیگر کہتا ہے کہ "وہ ہم کو معلوم ہے کہ سکندر کے بعد کے زمانہ میں بدھ مت کو ایران میں بڑی قوت حاصل ہو گئی تھی، اور اس کے پیرو طبرستان تک پھیلے ہوئے تھے۔ یہ بات تو خاص طور پر یقین کرنے کے قابل ہے کہ بدھ مت کے اکثر پیشوا باختر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ صورت حال جو غالباً پہلی صدی ق م میں ظہور پذیر ہوئی تھی ساتویں صدی عیسوی تک باقی رہی۔ ظہور اسلام نے کابل اور باختر میں بدھ مت کی ترقی کو مسدود کر دیا۔ زرتشت کے افسانہ کے آغاز کو، جیسا کہ دقیقی نے پیش کیا ہے، اس دور میں جگہ دینی چاہیئے (مشرقی ایرانیوں کی تہذیب جلد دوم صفحہ ۱۷۰)

[16] ۔ مقصد اقصا از نسفی۔ ورق ۸ (ب)۔

حقیقت دراصل ایک دوسرے کی عین ہیں[۱۷]"

ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ فطرت ہستی مطلق کا آئینہ ہے، لیکن نسفی کے خیال میں آئینہ کی دو قسمیں ہیں[۱۸]۔

(۱) وہ آئینہ جو شبیہ منعکسہ کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ فطرت خارجی ہے۔

(۲) وہ آئینہ جو اصل جوہر کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ انسان ہے جو ہستی مطلق کی ایک تحدید ہے، اور جو غلطی سے اپنے آپ کو ایک مستقل و آزاد ہستی خیال کرتا ہے۔ نسفی کہتا ہے کہ "اے درویش کیا تو اپنے کو خدا سے بے نیاز سمجھتا ہے، یہ بہت بڑی غلطی[۱۹] ہے"۔ نسفی اپنے مفہوم کو ایک خوبصورت تمثیل سے واضح کرتا ہے۔ ایک دریا کی مچھلیوں نے یہ معلوم کر لیا کہ وہ پانی میں رہتی ہے، بستی، چلتی پھرتی ہیں اور اسی پر ان کی ہستی قائم ہے، اور انہوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ وہ اُس شئے کی حقیقی ماہیت سے لاعلم ہیں جو ان کی زندگی کا مبدا ہے۔ پس انہوں نے اس سے بھی بڑے دریا کی ایک عقل مند مچھلی سے رجوع کیا اور اُس فلسفی مچھلی نے اُن سے یوں خطاب کیا۔ "اے تم جو ہستی کی گرہ کو کھولنا چاہتی ہو۔ تم اِتحاد سے پیدا ہوئی ہو لیکن ایک غیر حقیقی فراق کے خوف سے مرتی ہو۔ لب دریا بھی تشنہ

[۱۷]۔ مقصد اقصا از نسفی۔ ورق ۱۰ (ب)

[۱۸]۔ مقصد اقصا از نسفی ورق ۲۳ (ب)

[۱۹]۔ مقصد اقصا از نسفی ورق ۳ (ب)

ہی ہو۔ ایک خزانہ کی مالک ہو لیکن مفلس مر رہی ہو۔"

لہٰذا فراق و جدائی کا احساس ایک لاعلمی ہے۔ اور "غیریت" محض ایک التباس اور خواب و سایہ ہے۔ یہ تفریق اُس نسبت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے جو ہستیٔ مطلق کو اپنی ذات کا تعقل کرنے کے لئے لازمی تھی۔ اس مکتب کے امامِ اعظم "رومی کامل" ہیں جیسا کہ ہیگل آپ کو ملقب کرتا ہے۔ آپ نے عالم کے قدیم نو فلاطونی تصور کو لے لیا جو ہستی کے مختلف دائروں میں عمل پیرا ہے، اور اس کو جدید رنگ میں اس طرح پیش کیا کہ کلاڈ نے اپنی کتاب "افسانۂ تخلیق"[1] میں آپ کے اشعار کو جگہ دی ہے۔ میں آپ کے اُن مشہور اشعار کو یہاں درج کرتا ہوں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس شاعر نے ارتقار کے جدید تصور کی کس قدر کامیابی سے پیشین گوئی کی تھی۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے:—

آمدہ اوّل بہ اقلیمِ جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتے عمر کرد — وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد — نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوی آں — خاصہ در وقتِ بہار ضمیراں
باز از حیواں سوئے انسانیش — می کشد آں خالقے کہ دانیش

---

[1] Story of Creation

ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولینش یاد نیست — ہم ازیں عقلش تحول کردنیست
تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب — صد ہزاراں عقل بیند ابو العجب

(مثنوی۔ کتاب چہارم)

صوفیانہ تفکر کے اس پہلو کا نوفلاطونیت کے اساسی تصورات سے موازنہ کیا جائے تو یہ زیادہ اُجاگر ہو جائے گا۔ نوفلاطونیت کا خدا موجود فی العالم بھی ہے اور ماورائی بھی۔ چونکہ یہ تمام اشیاء کی علت ہے اس لئے یہ ہر جگہ موجود ہے۔ اور چونکہ یہ تمام اشیاء سے الگ ہے اس لئے یہ کہیں بھی نہیں ہے۔ اگر وہ صرف "ہر جگہ" ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ وہ "کہیں نہیں" ہے تو وہ سب کچھ ہوتا (ہمہ اوست)۔ بہر حال صوفی سنجیدگی کے ساتھ کہتا ہے کہ خدا سب کچھ ہے۔ نوفلاطونئین[له] مادے کے استمرار یا استقلال کو کسی قدر جائز رکھتے ہیں۔ لیکن زیر بحث مکتب کے صوفیا تمام تجربات کو ایک قسم کا خواب سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسی زندگی جو مقید ہو ایک نیند ہے، اور موت ہی اس نیند سے بیدار کرتی ہے۔ بہر حال غیر شخصی بقا کا یہی نظریہ ہے جو اس مکتب کو نوفلاطونیت سے متمائز کرتا ہے۔ (اس کی نوعیت درحقیقت مشرقی ہے) وٹکر کہتا ہے کہ "عربی فلسفہ کے اس نظریہ کا کہ عام عقل انسانی کو غیر شخصی بقا ہے اگر ارسطا طالیسیت اور نوفلاطونیت سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ نظریہ

له۔ نوفلاطونیت از وٹکر صفحہ

بالکل جدید اور عربی فلسفہ ہی کی ذاتی پیداوار ہے"۔

اوپر جو اجمالی تشریح گذر چکی ہے اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ طرز تفکر تین اساسی تصورات پر مشتمل ہے۔

(ا) یہ کہ انتہائی حقیقت کا علم فوق الحسّی حالت شعور کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔

(ب) یہ کہ انتہائی حقیقت غیر شخصی ہے۔

(ج) یہ کہ انتہائی حقیقت واحد ہے۔

اِن تصورات کے مقابلہ میں حسب ذیل اُمور کو رکھا جاسکتا ہے۔

(۱) لاادریت کا ردعمل جس کا ظہور ایران کے ایک مشہور شاعر عمر خیام (بارہویں صدی) میں ہوا، جو عقلی مایوسی کی حالت میں چیخ اٹھتا ہے:-

آنہا کہ محیط فضل و آداب شدند　　در کشف علوم شمع اصحاب شدند

رہ زین شبِ تاریک نہ بردند بروں　　گفتند فسانۂ و در خواب شدند

(۲) تیرہویں صدی میں ابن تیمیہ اور اس کے پیروئین کا توحیدی ردِعمل۔

(۳) تیرہویں صدی میں واحد محمدؒ کا تکثیری[1] ردِعمل۔

اگر خالِص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو آخری تحریک بہت ہی دلچسپ ہے۔ تاریخِ فکر چند عام قوانینِ ارتقاء کے عمل کو ہم پر واضح کر دیتی ہے، یہ قوانین مختلف اقوام کی عقلی تاریخ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جرمنی کے توحیدی نظامات فکر سے ہربارٹ کی

---

[1] Pluralistic

کثرتیت پیدا ہوتی ہے۔ اسپینوزا کے وحدت الوجود سے لائبنز کی "فردیت" وجود میں آتی ہے۔ اِسی قانون کے اثر کے تحت واحد محمدؐ نے بھی اپنے زمانے کی وحدیت سے اِنکار کر دیا، اور یہ دعویٰ کیا کہ حقیقت ایک نہیں بلکہ ایک سے زیادہ ہے۔ لائبنز سے بہت پہلے اس نے یہ تعلیم دی کہ کائنات "افراد" کا مجموعہ ہے، یہ ایسی اِکائیاں یا سالمات ہیں، جو ازلی اور جن میں حیات بھی ودیعت ہے۔ ابتدائی مادہ کا۔ تدریجی کمال ہی قانون عالم ہے، مادہ ہمیشہ ادنیٰ صورتوں سے گذر کر اعلیٰ کی طرف جاتا ہے، اور اِن صورتوں کا تعین، اُس غذا سے ہوتا ہے، جو اساسی اکائیاں اپنے اندر جذب کرتی ہیں۔ اس کے عمل تخلیق عالم کا ہر دور آٹھ ہزار سال پر مشتمل ہے، اور اس قسم کے ہر آٹھ ادوار کے بعد کائنات میں اِنتشار پیدا ہو جاتا ہے، اور یہ اِکائیاں پھر متحد ہو کر ایک نئے عالم کو تشکیل دیتی ہیں۔ واحد محمدؐ کو ایک جدید فرقہ پیدا کرنے میں کامیابی ہوئی۔ اِس فرقہ پر بہت سے مظالم ڈھائے گئے اور بالآخر شاہ عبّاس نے اُس کو صفحۂ ہستی ہی سے مٹا دیا۔ کہا جاتا ہے کہ شیراز کے مشہور شاعر حافظ بھی اسی فرقے کے عقائد کو مانتے تھے۔

## (ج) حقیقت بطور نور یا فکر کے

تصوف کا تیسرا مکتب حقیقت کو نور یا فکر سمجھتا ہے۔ جس کی ماہیت ہی اس بات کی متقاضی ہے کہ کوئی ایسی شئے ہونی چاہیئے جس کے متعلق فکر کی جائے

یا جس کو منور کیا جائے۔ تصوف کے ماقبل مکتب نے نو فلاطونیت کو ترک کر دیا تھا۔ لیکن اس مکتب نے اس کو نئے نظامات فکر میں متبدل کر دیا۔ اس مکتب کی مابعد الطبعیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک کی نوعیت تو بالکل ایرانی ہے۔ اور دوسرے پر مسیحی اندازِ تفکر کا خاص طور پر اثر پڑا ہے۔ دونوں متفقہ طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تجربی کثرت و تعدد کے واقعہ سے یہ بات لازم آتی ہے کہ خود انتہائی حقیقت کی ماہیت ہی میں ایک قوت تفریق موجود ہے۔ میں اب ان پر تاریخی ترتیب کے ساتھ بحث کروں گا۔

# ۱۔ حقیقت بہ حیثیت نور کے ۔ الاشراق
# ایرانی ثنویت کی طرف رجعت

اسلامی علم الکلام میں یونانی جدلیات کے استعمال سے تنقید کی روح بیدار ہوگئی اس کا آغاز الاشراقی کے ساتھ ہوا، اور یہ الغزالی کی تشکیک میں کمل طور پر نمودار ہوگئی۔ عقلئین میں بھی نظام جیسے نقاد موجود تھے جنھوں نے یونانی فلسفہ کو من وعن تسلیم نہیں کیا بلکہ اس پر آزادی سے تنقید کی۔ محکم عقائد کے حامی الغزالی، الرازی، ابوالبرکات، اور آمدی وغیرہ نے یونانی فلسفہ کی پوری تعمیر پر حملے کئے، اور ابوسعید سیرانی، قاضی عبدالجبار ابوالمعالی، ابوالقاسم، اور سب سے بڑھ کر دقیق النظر ابن تیمیہ اس قسم کے کلامی محرکات سے متاثر ہو کر یونانی منطق کی خلقی کمزوری کو منظر عام پر لانے لگے۔ یونانی فلسفہ کی تنقید میں ان مفکرین کو بعض قابل صوفیا جیسے شہاب الدین سہروردی سے بھی مدد ملی، انھوں نے اپنی ایک تصنیف میں جو "کشف الفضائح الیونانیہ" کے نام سے موسوم ہے، یونانی فلسفہ کا ابطال کر کے عقلِ خالص کی بیچارگی کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ عقلیت کے خلاف

اِشاعرہ کے ردِ عمل کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس سے ایک نظام مابعد الطبعیات نمو پایا جس کے بعض حصّوں پر بالکل جدید رنگ چڑھا ہوا ہے۔ اس نے جدید غلامی کی زنجیروں کو کلیتہً توڑ دیا۔ اِرڈمین[۱] کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں میں فارابی اور ابن سینا کے بعد تفکر کی روح مضمحل ہو گئی، ان کے بعد فلسفہ ارتیابیت او رصوفیت میں جا کر دیوالیہ ہو گیا اِرڈمین نے اس بات کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے کہ فلسفۂ یونان پر مسلمانوں کی تنقید سے ایک طرف تو اِشاعرہ کی تصوریت وجود میں آئی اور دوسری طرف ایرانی تفکر کی از سرِ نو تعمیر ہوئی۔ ایک ایسے نظام فلسفہ کی تعمیر ممکن تھی جس کی نوعیت بالکل ایرانی ہو اور لازمی تھا کہ غیر ملکی تفکر منہدم ہو جاتا، یا ذہن پر اُس کا جو تسلط تھا کم ہو جاتا۔ اشاعرہ اور اسلامی عقائد کے دیگر حامیوں نے اس انہدام کو تکمیل تک پہونچایا۔ الاشراقی جو آزادی کی پیداوار تھے فکر کی ایک جدید عمارت تعمیر کرنے کے لئے آگے بڑھے لیکن انہوں نے اس جدید تعمیر میں پُرانے مواد و مسالہ کو بالکل ترک نہیں کیا۔ ان کا دماغ خالص ایرانی تھا اور یہ تنگ نظر سند کی دھمکیوں کی پروا نہ کر کے اپنی آزاد خیالی کا ادعا کرتا ہے۔ ان کے فلسفہ میں قدیم ایرانی روایات، جن کا جزوی اظہار طبیب رازی، الغزالی اور اسماعیلیہ فرقہ کی تصانیف میں ہوا تھا، اپنے پیشروؤں کے فلسفہ سے اور اسلامی علم الکلام سے آخری مصالحت کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔

---

[۱] "تاریخ فلسفہ" جلد دوم ص ۳۶

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ الاشراق مقتول کے نام سے مشہور ہیں بارہویں صدی کے اوائل میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ماجد جیلی سے جو شارح الرازی کے اُستاد ہیں فلسفہ سیکھا، اور جب کہ یہ ابھی نوجوان ہی تھے اسلامی دنیا میں ایک مفکر کی حیثیت سے ان کا کوئی ہمسر نہ تھا۔ سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے جو ان کا زبردست مداح تھا ان کو حلب میں مدعو کیا۔ یہاں اس نوجوان فلسفی نے اپنی آزاد آراء و افکار کو اس طرح پیش کیا کہ اس زمانہ کے متکلمین میں اس سے زبردست رشک پیدا ہو گیا۔ خونخوار دعایت کے ان علاموں نے جو اپنی خلقی کمزوری سے واقف ہوتے ہیں، اور جو اپنی حمایت کے لئے زبردست قوت مہیا رکھتے ہیں۔ سلطان صلاح الدین کو لکھا ہے کہ شیخ کی تعلیم اسلام کے لئے ایک خطرہ ہے، اور مذہبی مفاد کے لئے یہ لازمی ہے کہ اس فتنہ کو ابتداہی میں مٹادیا جائے، سلطان اس پر راضی ہو گئے۔ ۳۶ سال کی عمر میں اس نوجوان ایرانی مفکر نے اس مہلک ضرب کے آگے سر جھکادیا، جس نے اس کو شہید حق بنا کر اس کے نام کو بقائے دوام عطا کیا۔ قاتلین تو مر چکے لیکن وہ فلسفہ جس کی قیمت خون سے ادا کی گئی تھی ابھی تک زندہ ہے، اور مخلص محبان صداقت کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔

فلسفۂ اشراق کے بانی کی خصوصیات میں سے اُس کی عقلی آزادی اور وہ دقیق النظری زیادہ نمایاں ہے جس کی وجہ سے وہ معمولی مواد و مسالہ سے ایک مکمل نظام تشکیل دیتا ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ

وفاشعاری برتتاہے ۔بہت سے اساسی امور میں وہ افلاطون سے مختلف الرّائے ہے، اور ارسطو پر بھی، جس کے فلسفہ کو وہ اپنے نظام فکر کی ایک تیاری سمجھتا ہے، آزادی کے ساتھ تنقید کرتا ہے۔ کوئی چیز اُس کی زد سے نہیں بچتی، حتیٰ کے ارسطو کی منطق کو بھی وہ دقیق النظری سے جانچتا ہے اور اُس کے بعض نظریات کے کھوکھلے پن کو ظاہر کر دیتا ہے۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فصل کا اجتماع ہے، لیکن الاشراقی کا دعویٰ ہے کہ جس شئے کی تعریف کی جاتی ہے ہم اُس کی متمائز صفت سے، جس کو کسی دوسری شئے پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس شئے کے علم تک نہیں پہونچ سکتے۔ ہم گھوڑے کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایک ہنہنانے والا جانور ہے۔ ہم حیوانیت کو اس لئے سمجھ جاتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا علم ہے جن میں یہ صفت موجود ہے۔ لیکن ہنہنانے کی صفت کو سمجھنا ناممکن ہے کیوں کہ یہ صفت اس شئے کے سوا جس کی تعریف کی جارہی ہے کہیں اور نہیں پائی جاتی ۔ لہٰذا ایک ایسے شخص کے لئے جس نے گھوڑے کو کبھی نہیں دیکھا ہے، گھوڑے کی یہ معمولی تعریف بے معنے ہوگی؟ ایک حکمیاتی اُصول کی حیثیت سے ارسطاطالیسی تعریف بالکل بے کار ہے ۔ اِس تنقید سے شیخ کی رہنمائی اُس نقطۂ نظر کی طرف ہوتی ہے جو بوزنکے کے نقطۂ نظر سے بہت مشابہ ہے، جس نے تعریف کی، یہ تعریف کی ہے کہ یہ صفات کو اکٹھا کرنیکا نام ہے۔ شیخ کا دعویٰ ہے کہ صحیح تعریف میں تمام صفات لازمہ شامل ہوں گی جو

مجموعی حیثیت سے اُس شئے کے سوا جس کی تعریف کی جاتی ہے کہیں اور پائی نہ نہ جائیں)، انفرادی حیثیت سے ممکن ہے کہ وہ دوسری اشیاء میں بھی موجود ہوں۔

اب ہم کو اُن کے نظامِ مابعد الطبیعیات کی طرف رجوع ہونا چاہیئے اور اس کا اندازہ لگانا چاہیئے کہ اُنہوں نے اپنے ملک کے فلسفہ میں جو اضافہ کیا ہے اُس کی کیا قیمت ہے۔ شیخ کا قول ہے کہ ماورائی فلسفہ کے خالص عقلی پہلو کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ایک متعلم کو چاہیئے کہ ارسطو کے فلسفۂ منطق، ریاضیات، اور تصوّف سے پوری واقفیت حاصل کرلے۔ گناہ اور تعصّب کے داغ سے اُس کے ذہن کو بالکل پاک رہنا چاہیئے تاکہ وہ بتدریج اُس حاسۂ باطنی کو نمو دے سکے جس کا وظیفہ یہ ہے کہ جس چیز کو عقل محض نظری حیثیت سے سمجھ لیتی ہے اس کی تصحیح و تصدیق کرے۔ تنہا عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں، اُس کو ہمیشہ "ذوق" سے (جو اشیاء کے جوہر کا پُراسرار ادراک ہے) مدد لینی چاہیئے جو بے چین روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور تشکیک کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیتا ہے۔ ہم کو اِس روحانی تجربہ کے خالص تفکری پہلو یعنے باطنی ادراک کے نتائج سے تعلق ہے جن کو فکر انسانی منضبط و منظم کرتی ہے۔ لہذا ہم اشراقی فلسفہ کے مختلف پہلوؤں مثلاً وجودیات، کونیات، اور نفسیات پر غور کریں گے۔

---

# وجودیات

تمام موجودات کی اِنتہائی حقیقت نورِ قاہر ہے یعنے وہ ابتدائی نورِ مطلق جس کی ماہیت میں مستمر تجلی داخل ہے۔ نور سے زیادہ کوئی شئے مرئی نہیں اور مرئیت کی تعریف تحصیل حاصل ہے۔ لہذا نور کی ماہیت ظہور ہے۔ اگر ظہور ایک ایسی صفت ہے جو نور پر اضافہ کی گئی ہے تو اِس سے لازم آئے گا کہ نور بذاتِ خود مرئی نہیں بلکہ یہ ایک ایسی شئے کے توسط سے مرئی ہو جاتا ہے جو بذاتِ خود مرئی ہے۔ اِس سے یہ مہمل نتیجہ نکلتا ہے کہ نور کے سوا ایک اور شئے بھی ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے۔ لہذا نورِ اولی کے وجود کی علت خود اِس نورِ اولی سے باہر نہیں۔ اس ابتدائی قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے۔ ظلمت کوئی ایسی متمائز شئے نہیں ہے جو کسی آزاد و قائم بالذات ماخذ سے ظہور پذیر ہوتی ہو۔ مجوسی مذہب کے نمائندوں کا یہ خیال کہ نور و ظلمت دو متمائز حقائق ہیں اور ان کو دو متمائز عوامل تخلیقی خلق کرتے ہیں، ایک غلطی پر مبنی ہے۔ ایران کے قدیم فلاسفہ اُن زرتشتی پیشوایانِ مذہب کی طرح ثنویئین نہ تھے جنہوں نے اِس خیال کی بنا پر کہ "ایک" اپنے اندر سے ایک سے زیادہ کو وجود میں نہیں لا سکتا،

---

۲۲۲۔ شرح انواریہ۔ الاشراقی کی حکمت الاشراق پر الہروی کی شرح۔ ورق ۱۰ (الف)

یہ قرار دیا تھا کہ نور و ظلمت کے دو مستقل ماخذ ہیں۔ ان دونوں کی باہمی نسبت تناقض پر مبنی نہیں، بلکہ ان میں وجود و عدم کا تعلق ہے۔ نور کے اثبات ہی میں اُس کی نفی پوشیدہ ہے، یعنی اپنے کو برقرار رکھنے کے لئے وہ ظلمت کو منور کر دیتا ہے۔ نورِ اولیٰ تمام حرکات کا مبدا و منفذ ہے، لیکن اُس کی حرکت تبدیل مقام نہیں بلکہ منور کرنے کی خواہش حرکت کا باعث ہوتی ہے اور اِس کا جوہر بھی یہی ہے، یہی خواہش نور کو بے چین کر دیتی ہے کہ اپنی شعاعوں کو تمام اشیاء پر منعکس کر کے اِن میں زندگی کی ایک لہر دوڑا دے۔ اِس سے جو تجلیات ظہور پذیر ہوتی ہیں، اُن کی تعداد لامحدود ہے۔ ایسی تجلیات جن کی روشنی میں شدت ہوتی ہے۔ وہ دوسری تجلیات کا ماخذ بن جاتی ہیں۔ اور بتدریج اُن کی روشنی میں انحطاط شروع ہوتا ہے، اس کے بعد یہ تجلیات دوسری تجلیات کو پیدا کرنے کے قابل نہیں رہتیں۔ یہ تمام تجلیات ایسے وسائل یا علمِ الکلام کی زبان میں ایسے ملائکہ ہیں جن کے ذریعہ سے نورِ اولیٰ وجود کی لامحدود اقسام کو حیات و قیام عطا کرتا ہے۔

ارسطو کے پیروؤں نے غلطی سے عقول کی تعداد کو دس تک محدود کر دیا تھا۔ مقولاتِ فکر کے شمار کرنے میں بھی اِن سے اسی طرح کی غلطی صادر ہوئی۔ نورِ اولیٰ کے امکانات لامحدود ہیں، اور کائنات معہ اپنی کثرت و تعدد کے اُس لامحدودیت کا ایک جزوی ظہور ہے جو اِس کے عقب میں پوشیدہ ہے۔ لہٰذا ارسطو کے مقولات محض اضافی حیثیت سے صحیح ہیں۔ فکرِ انسانی کے لئے یہ ناممکن ہے کہ تصورات کی ان لامحدود

جسموں کو اپنی فہم کی گرفت میں لا سکے جن کے مطابق نورِ اولیٰ ان چیزوں کو منور کرتا ہے جو غیر نور ہیں۔ نورِ اولیٰ کی حسبِ ذیل تجلّیات میں ہم امتیاز کر سکتے ہیں:-

(۱) نورِ مجرد (یعنی انفرادی و کلّی عقل)۔ اس کی کوئی صورت نہیں، یہ اپنے سوا کسی اور شئے کی صفت نہیں بنتی (جوہر)۔ اس سے نور کی مختلف نیم شعوری، شعوری اور شاعرِ الذات صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور یہ بلحاظ تنویر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان کو اپنے ماخذ سے جس قدر قُرب یا بُعد ہوتا ہے اُسی قدر اُن کی تنویر کم یا زیادہ ہوتی ہے۔ انفرادی عقل یا رُوح نورِ اولیٰ کی ایک دھندلی سی شبیہ یا عکس بعیدہ ہے۔ نورِ مجرد خود کو خود اپنے ذریعہ سے جانتا ہے، اور کسی "غیر انا" کا یہ محتاج نہیں ہوتا جو اس کے وجود کو منکشف کر سکے۔ شعور یا علمِ ذات نورِ مجرد کا جوہر ہے، یہی نورِ مجرّد کو نفئ نور سے متمائز کرتا ہے۔

(۲) نورِ عارضی (صفت) یہ ایسا نور ہے جس کی کوئی ایک صورت ہوتی ہے اور جو اپنے سوا کسی اور شئے کی صفت بننے کی قابلیت رکھتا ہے۔ (یعنی ستاروں کا نور یا دوسرے اجسام کی مرئیت)۔ نورِ عارضی یا صحیح معنوں میں نورِ محسوس، نورِ مجرّد ہی کا عکس بعیدہ ہے جو بُعد کی وجہ سے اپنی شدت کو کھو دیتا ہے۔ مسلسل انعکاس کا عمل درحقیقت مدّھم کرنے والا عمل ہے۔ متواتر تجلّیات بتدریج اپنی شدت کو کھو دیتی ہیں، اس انعکاس کے سلسلہ میں ہم ایسی تجلّیات پر پہونچتے ہیں، جو بہت ہی مدّھم ہو کر اپنی مستقل حیثیت کو بالکل گم کر دیتی ہیں، اور بغیر کسی دوسری شئے کی مدد کے قائم نہیں

رہ سکتیں۔ انہی تجلّیات پر نورِ عارضی مشتمل ہے، یعنی یہ ایسی صفت ہے جس کا کوئی مستقل وآزاد وجود نہیں۔ لہذا نورِ عارضی و نورِ مجرّد کے مابین علّت و معلول کا تعلق ہے۔ تاہم معلول ایسی شئے نہیں ہے جو اپنی علّت سے بالکل متمائز وجداگانہ ہو، یہ ایسی مفروضہ علّت کا ایک تغیر یا ضعیف صورت ہوتی ہے۔ نورِ مجرّد سے علحدہ جو شئے بھی ہو وہ نورِ عارضی کی علّیت نہیں ہوسکتی کیونکہ آخرالذکر (یعنی نورِ عارضی) محض ممکن الوجود ہے۔ اور اسی لئے اس کی نفی بھی کی جاسکتی ہے۔ اور اس کو اجسام سے، اُن کی ماہیت میں کوئی تبدیلی کئے بغیر علحدہ کیا جاسکتا ہے۔ جسمِ منور کا جوہر یا ماہیت، اگر نورِ عارضی کی علت ہوتی تو اُس کو نور سے ظلمت میں لانے کا عمل ناممکن ہوجاتا۔ ایک غیر فاعل[۲۳] علت کو ہم خیال میں نہیں لاسکتے۔

اب یہ واضح ہوگیا کہ شیخ الاشراق اشاعرہ سے اس بات میں متحد الخیال ہیں کہ ارسطو کے مادہ، اولیٰ جیسی کوئی شئے موجود نہیں ہے، گو وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نفئ نور یعنے ظلمت کا وجود بھی لازمی ہے، ظلمت معروض نور ہے۔ جوہر وعروض کے سوا باقی مقولات کی اضافیت کی تعلیم میں بھی وہ اشاعرہ سے متفق ہیں لیکن وہ اشاعرہ کے نظریۂ علم میں اس حد تک تصحیح کرتے ہیں جس حد تک کہ وہ علمِ انسانی میں ایک فاعلی عنصر کو مانتے ہیں۔ ہمارے معروضاتِ علم سے ہمارا تعلق بالکل انفعالی نہیں۔ انفرادی روح، خود بھی ایک تجلی ہونے کے لحاظ سے معروضِ علم کو عملِ علم کے

---

۲۳۔ شرح النواریہ۔ ورق ۱۱۱ (ب)

دوران میں مرکوز کر دیتی ہے۔ اس کے نزدیک کائنات فاعلی تنویر کا ایک زبردست عمل ہے، لیکن خالص عقلی نقطۂ نظر سے یہ تنویر و تجلّی ایک جزوی اظہار ہے نورِ اولیٰ کی لامحدودیت کا جو ایسے قوانین کے مطابق منور کر سکتی ہے جن سے ہم لاعلم ہیں۔ مقولاتِ فکر لامحدود ہیں۔ ہماری فکر صرف چند مقولات کو لے کر عمل کرتی ہے۔ لہذا شیخ الاشراق مناظری نقطۂ نظر سے جدید انسانیت ( Humanism ) سے دور نہیں ہیں۔

## کونیات

وہ تمام چیزیں جو "غیر نور" ہیں اُن کو اشراقی مفکرین "کمیتِ مطلق" یا "مادہ مطلق" کہتے ہیں۔ یہ صرف اثبات نور کا ایک دوسرا پہلو ہے، یہ کوئی مستقل وجود نہیں جیسا کہ ارسطو کے پیروئن نے غلطی سے خیال کیا تھا۔ یہ واقعہ کہ ابتدائی عناصر ایک دوسرے سے متبدل و متغیّر ہو جاتے ہیں اُس اساسی مادہ مطلق کی طرف اشارہ کرتا ہے جو معہ اپنے مختلف مدارج کثافت کے مادی وجود کے مختلف دوائر کو تشکیل دیتا ہے۔ تمام اشیاء کی بنیاد کو دو اصناف تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) جو ماورائے مکان ہے، یعنی نامعلوم جوہر یا سالمات (اشاعرہ کے جواہر)

(۲) جو لازماً موجود فی المکان ہے، یعنے ظلمت کی صورتیں جیسے وزن، بو، ذائقہ وغیرہ۔

اِن دونوں کے اجتماع پر مادۂ مطلق مشتمل ہے۔ ایک مادی جسم ظلمت اور نامعلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے، جس کو نورِ مجرّد مرئی یا منور کر دیتا ہے۔ لیکن ظلمت کی مختلف صورتوں کی علّت کیا ہے؟ یہ بھی نور کی صورتوں کی طرح اپنے وجود کے لئے نورِ مجرّد کے محتاج ہیں جس کی مختلف تجلّیات سے موجودات میں کثرت و تعدد پیدا ہوتا ہے، وہ صورتیں جن کی بنا پر اجسام ایک دوسرے سے متمائز و مختلف ہوتے ہیں مادہ مطلق کی ذات میں موجود نہیں ہیں۔ کمیت مطلق اور مادۂ مطلق ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اگر یہ صورتیں مادۂ مطلق کی ماہیت میں موجود ہوں تو ظلمت کی صورتوں کی حد تک تمام اجسام مماثل ہوں گے۔ بہر صورت ہمارا روزمرہ کا تجربہ اِس کی تردید کر دیتا ہے۔ لہٰذا ظلمت کی صورتوں کی علّت مادہ مطلق نہیں ہے۔ اور چونکہ اختلاف صور کی علّت کسی اور شئے کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا اِس لئے یہ لازم آتا ہے کہ یہ نور مجرّد کی مختلف تجلّیات ہی کا نتیجہ ہیں۔ نور و ظلمت کی صورتوں کا وجود نورِ مجرّد سے ماخوذ ہے۔ مادی جسم کا تیسرا عنصر یعنے نامعلوم جوہر یا سالمہ اثبات نور ہی کے ایک لازمی پہلو کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا جسم بحیثیت مجموعی بالکل نورِ اولیٰ پر قائم ہے۔ کل کائنات درحقیقت دوائر وجود کا ایک مستمر سلسلہ ہے، اور یہ سب ابتدائی نور ہی پر قائم ہیں۔ جو مبداء نور سے قریب ہیں وہ زیادہ تجلّی حاصل کرتے ہیں۔ ہر دائرہ کے موجودات کو اور خود اِن دوائر کو غیر محدود درمیانی تجلّیات کے ذریعہ سے روشنی، حاصل ہوتی ہے، جو "ذی شعور نور" کی مدد سے

وجود کی چند صورتوں کو محفوظ کر لیتے ہیں (جیساکہ انسان، حیوان، اور نباتات میں ہوتا ہے، اور بعض اجزا اُس کی مدد کے (جیساکہ فلزات اور ابتدائی عناصر میں ہوتا ہے) کثرت و تعدد کا یہ وسیع منظر جس کو ہم کائنات کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ایک ظِل و سایہ ہے۔ لامحدود تجلّیات اور نورِ اوّلیٰ کی شعاعوں کا۔ اشیا میں اِن تجلیات کی وجہ سے جن کی طرف یہ مسلسل حرکت کرتی ہیں، ایک عشق کا جذبہ اُبھر جاتا ہے۔ تاکہ وہ اصلی مبدا و نور سے مستفیض ہوتی رہیں۔ کائنات محبت کا ایک ابدی ڈرامہ ہے۔ ہستی کے مختلف عوالم حسبِ ذیل ہیں۔

---

نورِ اوّلیٰ کا عالم
- ۱۔ عالمِ عقول۔ مبدا، افلاک
- ۲۔ عالمِ روح۔
- ۳۔ عالمِ صورت۔
  - ۱۔ عالمِ صورتِ مثالی
    - ۱۔ عالمِ افلاک
    - ۲۔ عالمِ عناصر:۔
      - (ا) عناصرِ بسیط
      - (ب) عناصرِ مرکب
  - ۲۔ عالمِ صورتِ مادی
    - (ا)۔ افلاک
    - (ب) عناصر:۔

| | |
|---|---|
| (۱) عناصرِ بسیط | (۱) اقلیم فلزاتی |
| (۲) عناصر مرکب | (۲) اقلیم نباتی |
| (۱) اقلیم فلزاتی | (۳) اقلیم حیوانی |
| (۲) اقلیم نباتی | |
| (۳) اقلیم حیوانی | |

ہستی کی عام ماہیت کو اجمالی طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ اب ہم عل کائنات کو زیادہ تفصیلی طور پر جانچیں گے۔ جو کچھ "غیر نور" ہے اس کی تقسیم حسب ذیل ہے۔

(۱) ازلی یعنی عقول، ارواحِ اجرامِ فلکی، فلک، عناصر، زمان و حرکت۔

(۲) ممکن الوجود یعنے مختلف عناصر کے مرکبات۔ افلاک کی حرکت ازلی ہے، اور اسی سے کائنات کے مختلف دوائر تشکیل پاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روحِ فلکی میں مبدا ر نور سے تجلّی حاصل کرنے کی ایک شدید اور زبردست خواہش پائی جاتی ہے۔ وہ مادہ جس سے افلاک کی تعمیر ہوئی ہے، کیمیائی اعمال کے اثر سے بالکل آزاد ہے۔ ہر فلک اپنا ایک خاص مادہ رکھتا ہے، جو اسی کے لئے مخصوص ہوتا ہے۔ افلاک اپنی حرکت کی سمت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں اور اس اختلاف کی توجیہ اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ محبوب یا قائم رہنے والی تجلّی ہر ایک فلک میں مختلف ہوتی ہے حرکت زمان کا محض ایک پہلو ہے۔ یہ گویا زمان کے عناصر کو اکٹھا کرتا ہے، اور جب ان عناصر کو خارجیت حاصل ہو جاتی ہے۔

تو اُس کو حرکت کہتے ہیں۔ ماضی، حال، اور مستقبل میں صرف سہولت کی خاطر فرق کیا جاتا ہے، لیکن یہ فرق زمان کی ماہیت میں موجود نہیں[۱۲۸] ہوتا۔ ہم زمان کے آغاز کا تعقل نہیں کر سکتے، کیوں کہ یہ مفروضہ آغاز خود زمان ہی کا ایک نقطہ ہوگا۔ لہٰذا زمان و حرکت، دونوں ازلی ہیں۔

آب، باد، اور خاک تین ابتدائی عناصر ہیں۔ الاشراقی کے نزدیک آتش محض ایک باد سوزان ہے۔ اِن عناصر کے مجموعے مختلف افلاک کے اثرات کے تحت مختلف صورتیں مثلاً سیّال، غاز، جامد وغیرہ اختیار کر لیتے ہیں۔ اِن ابتدائی عناصر کے تغیر و تبدل سے "تعمیر و انہدام" کا عمل شروع ہو جاتا ہے، جو غیر نور کے کُل دائرے میں جاری و ساری ہے اور وجود کی مختلف صورتوں کو اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج پر لے جاتا اور اُن کو تنویر کی قوتوں سے قریب تر کر دیتا ہے۔ فطرت کے تمام مظاہر جیسے بارش، بادل، برق، شہاب ثاقب وغیرہ حرکت کی اِسی باطنی قوت کے مختلف اعمال ہیں۔ اس کی توجیہہ اِس طرح کی جاتی ہے کہ اشیاء پر نورِ اولیٰ بالواسطہ یا بلاواسطہ عمل و اثر کرتا ہے، تجلی حاصل کرنے کی صلاحیت کے لحاظ سے اشیاء ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مختصر الفاظ میں کائنات ایک خواہشِ بلوریں ہے۔

لیکن کیا یہ ازلی ہے؟ کائنات قوتِ تنویر کا ایک مظہر ہے، اور قوتِ نورِ اولیٰ کی اصلی ماہیت میں داخل ہے۔ لہٰذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے

[۱۲۸]۔ شرح انواریہ۔ ورق ۳۴ (الف)

یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اسی لئے یہ ازلی نہیں۔ لیکن ایک دوسرے مفہوم میں یہ ازلی بھی ہے۔ ہستی کے تمام مختلف دوائر نورِ ازلی کی تجلیات و شعاعوں کی وجہ سے موجود ہیں۔ بعض تجلیات ایسی ہیں جو براہِ راست ازلی ہیں۔ اور بعض ایسی مدھم بھی ہیں کہ ان کا ظہور دوسری تجلّیات و شعاعوں کے اجتماع پر مبنی ہے۔ ان کا وجود اُن معنوں میں ازلی نہیں جن معنوں میں کہ ماقبل تجلّیات کا ہے۔ مثلاً رنگ اُس شعاع کے مقابلہ میں ممکن الوجود ہے جو کسی تاریک جسم کو، جب کہ وہ اُس کے سامنے لایا جاتا ہے، منور کر کے رنگ کو ظہور میں لاتی۔ لہذا کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ممکن الوجود ہے، لیکن چونکہ اس کے مبدا کی نوعیت ازلی ہے اس لئے یہ بھی ازلی ہے۔ جو لوگ کائنات کی ازلیت کو نہیں مانتے۔ وہ اس بات کو فرض کر کے بحث کرتے ہیں کہ استقراءِ تام ممکن ہے۔ یہ استدلال حسبِ ذیل طریقہ سے کیا جاتا ہے۔

(۱) حبشیوں میں ہر ایک سیاہ ہے۔
∴ تمام حبشی سیاہ ہیں۔
(۲) ہر ایک حرکت ایک معینہ لمحہ میں شروع ہوئی۔
∴ تمام حرکت کو اسی طرح شروع ہونا چاہیئے۔

لیکن یہ طرزِ استدلال بالکل ناقص ہے۔ اس میں مقدمہ کبریٰ کو پیش کرنا بالکل ناممکن ہے۔ کوئی شخص ماضی، حال، اور مستقبل کے تمام حبشیوں کو کسی خاص

لمحہ وقت میں اکٹھا نہیں کرسکتا لہذا ایسا کلیّہ ناممکن ہے۔ حبشیوں میں افراد کے مشاہدہ سے، یا حرکت کی اُن خاص خاص مثالوں سے جو ہمارے تجربہ کے دائرہ میں آجاتی ہیں یہ نتیجہ نکالنا ایک لغویت ہے کہ تمام حبشی سیاہ ہیں یا تمام حرکت کا آغاز زمان میں ہوا ہے۔

# نفسیات

ادنیٰ درجہ کے اجسام میں حرکت اور نور متلازم نہیں ہیں۔ مثلاً پتھر کا ایک ٹکڑا اگرچہ منور ہوکر مرئی ہوگیا ہے لیکن اس میں خود بخود حرکت کرنے کی قوت ودیعت نہیں ہے۔ سلسلہ موجودات پر اوپر کی طرف نظر ڈالیں تو ہم کو ایسے اعلیٰ درجہ کے اجسام بھی ملتے ہیں جن میں حرکت اور نور ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ تجلّی مجرّد کی سکونت کا بہترین مقام انسان ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انفرادی تجلّی مجرّد جس کو ہم روح کہتے ہیں اپنے طبعی لوازمہ (یعنی جسم) سے پہلے موجود تھی یا نہیں اس سوال کے متعلق فلسفۂ اشراق کے بانی نے ابن سینا کی تقلید کی ہے اور اس استدلال کو پیش کرکے یہ بتلایا ہے کہ انفرادی تجلیاتِ مجرّدہ نور کی اکائیوں کی حیثیت سے ظہور میں آنے سے پہلے موجود نہیں رہ سکتیں۔ وحدت وکثرت کے مادّی مقولات کا اطلاق تجلّیِ مجرّد پر نہیں کیا جاسکتا جس کی اصل ماہیت میں نہ وحدت ہے نہ کثرت۔ اور

اس میں جو کثرت نظر آتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مادی لوازمات میں تجلی حاصل کرنے کے مدارج مختلف ہیں تجلی مجرد یا روح اور جسم میں جو علاقہ ہے وہ علت و معلول کا علاقہ نہیں بلکہ ان دونوں کے مابین محبت ایک رابطہ اتحاد ہے۔ جو جسم تجلی کا خواہش مند ہوتا ہے وہ روح کے ذریعہ سے اس کو حاصل کرتا ہے کیوں کہ اس کی فطرت ہی ایسی ہے کہ وہ جسم میں اور مبداء نور میں براہ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے۔ لیکن روح اُس نور کو جو براہِ راست حاصل کرتی ہے تاریک اور ٹھوس جسم میں منتقل نہیں کرسکتی، کیوں کہ جسم بہ لحاظ اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے۔ ان دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لئے ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ یہ واسطہ ایک ایسی چیز ہے جو نور اور ظلمت کے درمیان واقع ہے۔ یہ واسطہ روحِ حیوانی ہے۔ یہ ایک گرم، لطیف، اور شفاف بخار ہے جس کا خاص مقام دل کی بائیں جانب ہے، لیکن یہ سارے جسم میں گردش بھی کرتا ہے۔ چونکہ روح حیوانی میں اور نور میں ایک جزوی مماثلت ہے اسی لئے تاریک راتوں میں بری جانور آتش سوزاں کی طرف لپکتے ہیں، اور بحری جانور اپنے آبی مسکن کو چھوڑ کر باہر نکل آتے ہیں۔ تاکہ چاندنی کے دل کش نظارہ سے لطف اُٹھا سکیں۔ اس لئے ہستی کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ تجلی حاصل کرنا انسان کا نصب العین ہے، اس طریقہ سے بتدریج عالم صور سے کامل آزادی حاصل ہوجاتی ہے۔ لیکن یہ نصب العین کس طرح متحقق ہوسکتا ہے؟ علم اور

عمل سے ہے۔ عقل اور ارادہ دونوں کو متبدل کرنے سے فکر و عمل کے اتحاد سے انسان کا اعلیٰ ترین نصب العین متحقق ہوتا ہے۔ کائنات سے متعلق تم اپنے نقطۂ نظر کو بدل دو اور کردار کے اس طریقہ کو اختیار کرو جو اس تغیر سے پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم تحقق نصب العین کے ذرائع پر اجمالی طور پر غور کریں گے۔

(۱) علم جب تجلی مجرد اپنے آپ کو کسی اعلیٰ جسم سے وابستہ کر دیتی ہے تو وہ چند ملکات یعنے نور و ظلمت کی قوتوں کے عمل سے اپنے آپ کو نمو دیتی ہے۔ اول الذکر حواس خمسۂ ظاہری و باطنی پر مشتمل ہے۔ مثلاً مرکز حسی، تصور، تخیل، فہم اور حافظہ وغیرہ اور آخر الذکر نشو و نما اور انضمام کی قوتوں پر مشتمل ہے۔ بسرف سہولت کی خاطر ملکات کی اس طرح تقسیم کی گئی ہے۔ "ایک ملکہ تمام اعمال کا ماخذ ہو سکتا ہے"[۴۵] دماغ کے درمیانی حصہ میں صرف ایک ہی قوت ہے۔ لیکن مختلف نقاط نظر سے اس کو مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذہن ایک وحدت ہے جو سہولت کی خاطر ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ اس قوت کو جو دماغ کے درمیانی حصہ میں ملے اس تجلی مجرد سے متمائز کرنا چاہیئے جو انسان کا حقیقی جوہر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفۂ اشراق ذہن فاعل اور روح منفعل کے مابین ایک امتیاز پیدا کرتے ہیں پھر بھی وہ یہ تعلیم دیتے ہیں کہ مختلف ملکات ایک پراسرار طریقے سے روح سے علاقہ رکھتے ہیں۔

---

۴۵۔ شرح انواریہ۔ ورق ۵۷ (ب)

ان کی نفسیاتِ تعقل میں ان کا نظریۂ رویت ایک ایسی چیز ہے جس میں بہت بڑی جدت اور اُپج پائی جاتی ہے۔ وہ شعاع نور جس کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ آنکھ سے نکلتی ہے یا تو جوہر ہے یا صفت۔ اگر وہ صفت ہے تو ایک جوہر (آنکھ) سے دوسرے جوہر (جسم مرئی) میں منتقل نہیں کی جا سکتی۔ اس کے برخلاف اگر وہ جوہر ہے تو شعوری طور پر یا اپنی خلقی ماہیت سے مجبور ہو کر حرکت کرے گی شعوری حرکت حیوان سے سرزد ہوتی ہے جو اشیاء کا ادراک کرتا ہے، ایسی صورت میں ادراک کرنے والی ہستی انسان نہیں بلکہ شعاع ہے۔ اگر شعاع کی حرکت اس کی ماہیت ہی کی ایک صفت ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک خاص سمت میں حرکت کرے اور دوسری سمتوں میں نہیں۔ لہذا اشعاع نور کے متعلق یہ نہیں خیال کیا جا سکتا کہ وہ آنکھ سے نکلتی ہے۔ ارسطو کے پیرو کہتے ہیں کہ عملِ رویت میں اشیاء کی تمثال و شبیہ آنکھ پر مرتسم ہو جاتی ہے۔ یہ خیال بھی غلط ہے، کیوں کہ ایسی اشیاء کی تمثال جو بہت بڑی ہوتی ہیں ایک چھوٹی سی جگہ پر مرتسم نہیں ہو سکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کوئی شئے آنکھوں کے آگے آتی ہے تو ایک تجلّی وقوع پذیر ہوتی ہے، اور اس تجلّی کے ذریعہ سے ذہن اس شئے کو دیکھتا ہے۔ جب کسی شئے اور ساوسط درجہ کی بصارت کے درمیان کوئی پردہ حائل نہیں ہوتا اور ذہن ادراک کرنے کے لئے تیار رہتا ہے تو عملِ رویت کو وقوع پذیر ہو جانا چاہیئے۔ کیوں کہ اشیاء کا

---

۲۱؎ ۔ شرحِ انواریہ۔ ورق ۶۰ (ب)

قانون تنہا یہی ہے" تمام رویت ایک تجلی ہے اور ہم اشیاء کو خدا میں دیکھتے ہیں"
بارکلے نے بھی یہ ثابت کرنے کے لئے کہ تمام تصورات کی آخری بنیاد خدا ہے، ہمارے
بصری ادراکات کی اضافیت کی تشریح کی ہے۔ ایک اشراقی فلسفی کے پیش نظر بھی
یہی مقصد ہوتا ہے گو اس کا نظریۂ رویت علمی بصارت کی کوئی ایسی توجیہہ نہیں کرتا
جس کی بنا پر واقعۂ رویت پر ایک نئے طریقہ سے غور کیا جائے۔

حواس و عقل کے علاوہ علم کا ایک اور ماخذ ہے۔ جس کو ذوق سے تعبیر کرتے
ہیں۔ یعنے یہ ایک باطنی ادراک ہے جو ہستی کے غیر زمانی و غیر مکانی عوالم کو منکشف
کر دیتا ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ یا تصورات خالص پر غور و فکر کی عادت جب نیکو کاری
سے متحد ہو جاتی ہے تو اس سے اس پراسرار حاسّہ کی پرورش ہوتی ہے یہ حاسّہ عقل کے
اخذ کردہ نتائج کی تصحیح و تصدیق کرتا ہے۔

(ب) انسان میں بہ حیثیت ایک ہستی فامل کے حسب ذیل قوائے محرکہ ہیں:-

(۱) عقل یا روح ملکوتی۔ یہ فہم، امتیاز، اور حب علم کا ماخذ ہے۔

(۲) روح حیوانی۔ جو غضب، شجاعت، اقتدار، اور بلند ہمتی کا ماخذ ہے۔

(۳) روح بہیمی۔ جو نفس پرستی، اشتہاء اور شہوانی جذبہ کا ماخذ ہے۔ پہلی صورت
حکمت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اور دوسری و تیسری صورتیں اگر ان کو عقل کے
قابو میں رکھا جائے تو شجاعت و عفت کی طرف لے جاتی ہیں۔ ان سب کو ہم آہنگی توافق
کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس کا نتیجہ عدل جیسی فضیلت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے

نیکی کے ذریعہ سے روحانی ترقی کا امکان اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ عالم ایک بہترین ممکنہ عالم ہے۔ اشیاء جس طرح کہ وہ موجود ہیں نہ بری ہیں نہ بھلی۔ ان کا غلط استعمال یا اُن کے متعلق غلط نقطۂ نظر ان کو بُرا یا بھلا بنا دیتا ہے۔ پھر بھی شر کے واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ شر موجود ہے لیکن خیر کے مقابلہ میں اس کی مقدار بہت ہی کم ہے۔ یہ عالم ظلمت کے صرف ایک حصہ سے مخصوص ہے، لیکن کائنات کے اور بھی حصے ہیں جو شر کے داغ سے بالکل پاک ہیں۔ ایک ارتیابیہ جب شر کے وجود کو خدا کی تخلیقی قوت سے منسوب کرتا ہے تو گویا وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ انسانی اور ربانی فعل میں مماثلت ہے اور یہ نہیں دیکھتا کہ جو شئے موجود ہے وہ خود اسی کے مفہوم میں آزاد نہیں۔ ربانی فعلیت اُن معنوں میں خالق شر نہیں سمجھی جا سکتی جن معنوں میں کہ انسانی فعلیت کی بعض صورتوں کو ہم شر کی علت سمجھتے ہیں[۱]۔

پس علم اور نیکی کے اتحاد سے روح اپنے آپ کو عالم ظلمت سے آزاد کر لیتی ہے۔ جوں جوں ہم اشیاء کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں ہم عالم نور سے قریب ہوتے جاتے ہیں، اور اس عالم کا عشق ہم میں شدت اختیار کرتا جاتا ہے۔ روحانی ترقی کے مدارج لامحدود ہیں، کیوں کہ محبت کے مدارج بھی لامحدود ہیں۔ اس کے خاص خاص مدارج ہیں۔

(۱) "انا" کا درجہ۔ اس منزل میں شخصیت کا احساس زیادہ غالب رہتا ہے۔

---

[۱] ص ۲۷۔

اور انسانی افعال کا مبدا و مصدر خود غرضی ہوتی ہے۔

(۲) یہ درجہ" تو نہیں ہے" کا ہے۔ یہاں انسان خود اپنے "انا" کی گہرائیوں میں بالکل جذب ہوکر تمام خارجی اشیاء کو بھول جاتا ہے۔

(۳) یہ درجہ" میں نہیں ہوں" کا ہے۔ یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔

(۴) یہ درجہ" تو ہے" کا ہے۔ اس میں "انا" کی کلیتہً نفی کی جاتی ہے اور "تو" کا اثبات، جس کے معنے اپنے آپ کو مرضی الٰہی کے بالکل تابع کر دینے کے ہیں۔

(۵) یہ درجہ" میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے" کا ہے۔ اس میں فکر کے دونوں اطراف کی مکمل نفی کی جاتی ہے یعنے یہ کوئی شعور کی حالت ہے۔

ہر منزل میں تجلیات کی شدت کم یا زیادہ ہوتی ہے، اور اُن کی معیت میں بعض ناقابل تشریح آوازیں بھی ہوتی ہیں۔ موت روح کی روحانی ترقی کو مسدود نہیں کر دیتی۔ مرنے کے بعد انفرادی ارواح کسی ایک روح میں متحد نہیں ہوتیں، بلکہ وہ ایک دوسرے سے اُسی تناسب سے علیحدہ رہتی ہیں، جس تناسب سے کہ اُن کو اس زمانہ میں تجلی حاصل ہوئی ہے جب کہ وہ اپنے مادی جسموں سے متحد تھیں۔ اشراقی فلسفی نے لائبنز کے نظریۂ مماثلت غیر ممیزات کی پیش بینی کی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ کوئی دو ارواح ایک دوسرے سے مماثل[۲۸] نہیں ہیں۔ جب یہ مادی مشین، جس کو روح بتدریج تجلی حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتی ہے، زائل

۲۸۔ شرح انواریہ۔ ورق ۸۲۔

ہو جاتی ہے تو غالباً روح کسی دوسرے جسم کو اختیار کر لیتی ہے، اور وجود کے مختلف دوائر میں اعلیٰ سے اعلیٰ منزل طے کرتی جاتی ہے اور ایسی صورتیں اختیار کرتی جاتی ہے جو ان دوائر کے لئے مخصوص ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مقصود کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ نفیِ مطلق کی حالت ہے۔ غالباً بعض ارواح اس دنیا میں واپس آجاتی ہیں، تاکہ اپنے نقائص اور کمزوریوں کو رفع کر لیں[۲۹]۔ تناسخ کے نظریہ کو اگرچہ یہ روح کے مستقبل کی توجیہہ کے لئے ایک امکانی نظریہ ہے خالص منطقی نقطۂ نظر سے ثابت یا باطل نہیں کیا جا سکتا۔ تمام ارواح اپنے مشترکہ ماخذ کی طرف سفر کر رہی ہیں۔ یہ ماخذ اس سفر کے اختتام کے بعد کل کائنات کو اپنی طرف واپس بلا لیتا ہے، اور ہستی کے ایک دوسرے دائرہ کا آغاز کرتا ہے۔ تاکہ گذشتہ دوائر کی تاریخ کو یہ تمام و کمال پھر پیدا کرے۔

اس ایرانی شہید کے فلسفہ کا یہ ماحصل ہے۔ صحیح معنوں میں یہی پہلا ایرانی ہے جس نے یہ تسلیم کیا کہ ایرانی تفکر کے تمام شعبوں میں صداقت کے عناصر موجود ہیں، اور خود اپنے نظام فلسفہ میں ان عناصر صداقت کو دقیق النظری سے مرتب و منضبط کرتا ہے۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو اس لحاظ سے وہ ہمہ اوستی[۳۰] کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک برخلاف

---

۲۹۔ شرح انواریہ۔

۳۰۔ شرح انواریہ۔ ورق ۸۱ (ب)

متقدمین صوفیا کے کائنات ایک حقیقی شئے ہے۔ اور روحِ انسانی ایک متمائز انفرادیت رکھتی ہے۔ ایک راسخ العقیدہ متکلّم سے وہ اس دعویٰ میں متحدالخیال ہے کہ ہر ایک مظہر کی اِنتہائی علّت نورِ مطلق ہے۔ جس کی تجلّی کائنات کا اصلی جوہر ہے۔ نفسیات میں وہ ابن سینا کی تقلید کرتا ہے لیکن علم کے اِس شعبہ پر وہ زیادہ منضبط اور زیادہ تجربی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اخلاقی فلسفی کی حیثیت سے وہ ارسطو کی تقلید کرتا ہے۔ جس کے نظریہ وسیلہ کی اُس نے نہایت ہی جامعیت کے ساتھ توضیح و تشریح کی ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ روایتی فلاطونیت کو بالکل ایرانی نظامِ فکر میں متبدل کر دیتا ہے۔ جو نہ صرف فلاطون سے قریب ہو جاتی ہے بلکہ اس طریقہ سے قدیم ایرانی ثنویت پر بھی روحانی رنگ چڑھ جاتا ہے۔ اس ایرانی شہید سے زیادہ کسی اور ایرانی مفکر کو اِس ضرورت کا احساس نہیں ہوا کہ وجودِ خارجی کے تمام پہلوؤں کی توجیہہ اُس کے اساسی اصول کے حوالہ سے کی جائے۔ وہ ہمیشہ تجربہ کی طرف رجوع ہوتا ہے اور طبعی مظاہر کی توجیہہ بھی اپنے نظریۂ تجلّی کی روشنی میں کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ خارجیت جو ہمہ اوست کی انتہائی باطنیت میں بالکل دب گئی تھی اس کے نظام فلسفہ میں اُبھر آتی ہے جس میں اُس کی تفصیلی تحقیق و تفتیش کے بعد ایک جامع توجیہہ کی گئی ہے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ یہ دقیق النظر فلسفی ایک ایسا نظامِ فکر تعمیر کرنے میں کامیاب ہوا جو نفوسِ انسانی کو ہمیشہ متحیر کرتا رہا اور جس نے فکر و جذبہ میں ایک مکمل اتحاد و توافق پیدا کر دیا۔ اس کے معاصرین کی کوتہ نظری نے

اُس کو مقتول کا خطاب دیا جس کے یہ معنی بھی نکل سکتے ہیں کہ اس کو شہید ؟ سمجھنا چاہئیے۔ لیکن مابعد کے صوفیا و فلاسفہ نے ہمیشہ اس کا بہت احترام کیا ہے۔

میں یہاں اشراقی طریقۂ فکر کی ایک ایسی صورت کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جس میں روحانیت[۱۳] کم ہے۔ نسفی نے صوفیانہ تخیل کے ایک ایسے پہلو کو پیش کیا ہے جو مانی کی قدیم مادّی ثنویت کی طرف لوٹتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ نور و ظلمت ایک دوسرے کے متلازم ہیں۔ یہ درحقیقت دو نہریں ہیں جو تیل اور دودھ[۳۲] کی طرح ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں۔ انہیں میں سے اشیاء کی کثرت و تعدد ظہور پذیر ہوتا ہے۔ افعالِ انسانی کا نصب العین ظلمت کی آلودگی سے پاک ہو جاتا ہے۔ نور کے ظلمت سے آزاد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ نور کو بہ حیثیت نور کے شعورِ ذات حاصل ہو جائے۔

## ۲۔ حقیقت بہ حیثیت فکر کے — الجیلی

الجیلی، جیسا کہ خود اس نے اپنے کسی شعر میں کہا ہے، ۷۶۷ھ میں پیدا ہوا۔ ۸۱۱ھ میں وفات پائی۔ الجیلی ایسا مصنف نہیں تھا جس نے شیخ محی الدین

---

۳۱ھ۔ مقصدِ اقصا۔ ورق ۲۱ (الف)

۳۲ھ۔ مقصدِ اقصا۔ ورق ۲۱ (الف)

ابن عربی کی طرح کوئی جدید تخیل پیش کیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین ابن عربی کے طریقۂ تفکر کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ اس میں شاعرانہ تخیل اور اور فلسفیانہ دقیق النظری گھل مل گئی تھی۔ لیکن اس کی شاعری اس کے صوفیانہ اور مابعد الطبیعی نظریات کے اظہار کا محض ایک آلہ تھی۔ اس نے منجملہ اور تصانیف کے شیخ محی الدین ابن عربی کی شرح "بسم اللہ" پر، جو "فتوح المکیہ" کے نام سے موسوم ہے ایک شرح لکھی اور "انسان کامل" بھی اس کی مشہور تصنیف ہے (مطبوعہ قاہرہ)۔

اس کا خیال ہے کہ خالص اور بسیط جوہر ایک ایسی شئے ہے جس پر اسماء اور اعراض کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ خواہ اس کا وجود واقعی ہو یا تصوری، وجود کی دو قسمیں ہیں:۔

(۱) وجود مطلق یا وجود خالص۔ ........ خدا

(۲) وجود جو عدم سے مرکب ہے، ...... فطرت

خدا کا جوہر یا فکر خالص ہماری فہم سے بالاتر ہے۔ اور نہ کوئی لفظ اس کو ظاہر نہیں کرسکتا کیوں کہ یہ ماورائے علائق ہے۔ اور علم تو ایک علاقہ یا نسبت کا نام ہے۔ عقل لامتناہی فضائے بسیط میں سے پرواز کر کے اسماء و اعراض کے پردہ کو چاک کرتے ہوئے اور زمان کے ایک وسیع دائرہ کو طے کرتے ہوئے اقلیم عدم میں داخل ہوتی ہے۔ یہاں اس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فکر خالص ایک وجود ہے۔ جو عدم ہے یہ تناقضات کا ایک مجموعہ[۳۳] ہے۔ اس کے دو خواص ہیں۔ حیات ازلی بہ زمان ماضی،

---

۳۳ ۔ انسانِ کامل" جلد اول ص۱ ۔

اور حیات ازلی بہ زمانِ مستقبل۔ اِس کی دو صفات ہیں، خدا اور تخلیق اِس کی دو تعریفیں ہیں ناقابلِ تخلیق ہونا اور قابلِ تخلیق ہونا۔ اِس کے دو نام ہیں، خدا اور انسان۔ اِس کی دو صورتیں ہیں، ظاہر (یہ دُنیا) اور پوشیدہ (عقبیٰ)۔ اِس کے دو معلولات ہیں، جبر اور اِمکان۔ اِس کے دو نقاط نظر ہیں، پہلے نقطۂ نظر سے یہ اپنے لئے معدوم اور اپنے سے ماسوا کے لئے موجود اور دوسرے نقطۂ نظر سے یہ اپنے لئے موجود اور اپنے سے ماسوا کے لئے معدوم۔

وہ کہتا ہے کہ اِسم مسمیٰ کو ہماری فہم میں جما دیتا ہے، ذہن میں اِس کی تصویر کھینچ دیتا ہے، تخیل میں اُس کو مستحضر کرتا ہے، اور حافظہ میں محفوظ کر دیتا ہے۔ اِسم مسمیٰ کا خارج یا پوست ہے لیکن مسمیٰ باطن یا مغز ہے۔ بعض اسمار درحقیقت موجود نہیں ہوتے۔ اِن کا وجود برائے نام ہوتا ہے۔ جیسے عنقا۔ یہ ایک اِسم ہے جس کا مسمیٰ درحقیقت نہیں ہے۔ پس خدا بھی مطلقاً موجود ہے گو ہم اس کو چھو یا دیکھ نہیں سکتے۔ "عنقا" صرف تصور میں موجود ہے، لیکن "اللہ" کے اِسم کا مسمیٰ فی الواقع موجود ہے۔ اور اِس کا عِلم بھی "عنقا" کی طرح اسمار و اعراض ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اِسم ایک آئینہ ہے جو ہستیٔ مطلق کے تمام اسرار کو منکشف کر دیتا ہے۔ یہ ایک روشنی ہے جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ یہاں الجیلی فرقۂ اسمٰعیلیہ کے اِس نقطۂ نظر کے قریب پہونچ گیا ہے کہ مسمیٰ کو اِسم کے ذریعہ سے تلاش کرنا چاہیے۔

اِس عبارت کو سمجھنے کے لئے ہم کو ہستیٔ خالص کے ارتقار کے اُن تین منازل کو ذہن نشین رکھنا چاہیئے جو اس نے یہاں گنوائے ہیں۔ اِس کا خیال ہے کہ ہستیٔ مطلق باوجود خالص ہونے کے اپنی مُطلقیت کو چھوڑنے کے بعد تین منازل سے گذرتی ہے۔ (۱) احدیت (۲) غیریت (۳) ذاتیت۔ پہلی منزل میں تمام اعراض وعلائق کا فقدان ہوتا ہے۔ پھر بھی اس کو واحد ہی کہتے ہیں۔ اِس لئے احدیت مطلقیت سے ایک قدم ہٹ جاتی ہے۔ دوسری منزل میں ہستیٔ خالص تمام مظاہر سے آزاد رہتی ہے۔ اور تیسری منزل یعنی ذاتیت خود غیریت ہی کا ایک خارجی مظہر ہے، یا جیسا کہ ہیگل اس کی تعبیر کرے گا یہ انفصال ذاتِ باری ہے۔ یہ تیسری منزل اسم اللہ کا دائرہ ہے۔ یہاں ہستیٔ خالص کی ظلمت کو منوّر کیا جاتا ہے فطرت اس کے سامنے آجاتی ہے۔ ہستیٔ مطلق ذی شعور ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اسمِ اللہ ایک چیز ہے جس سے الوہیت کے مختلف پہلو کمال کو پہونچ جاتے ہیں۔ ہستیٔ خالص کی ترقی کی دوسری منزل میں انفصالِ ذاتِ ربّانی کا جو کچھ نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ اسی اِسم کی گرفت میں بالقوا موجود تھا جس نے ارتقار کی تیسری منزل میں آکر خارجیت اختیار کرلی اور ایک ایسا آئینہ بن گیا جس میں خدا نے اپنے آپ کو منعکس کیا۔ پس اِس طرح اِسم اللہ نے اپنے آپ کو شفاف کر کے ہستیٔ مطلق کی تاریکی کو دور کر دیا۔

ارتقارِ مطلق کی اِن تین منازل کے مقابل میں اِنسانِ کامل کی روحانی تادیب

کی بھی تین منازل ہیں۔ لیکن انسانِ کامل کے عمل ارتقار کو معکوس ہونا چاہیئے کیوں کہ اس کا عمل ارتقار ترقی کی طرف ہے۔ اور ہستیٔ مطلق تو دراصل منزل کی طرف آتی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کی پہلی منزل میں وہ اِس اِسم پر استغراق کرتا ہے، اور اُس فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جس پر یہ اسم مرتسم ہے۔ دوسری منزل میں وہ عرض کے دائرہ میں قدم رکھتا ہے۔ تیسری منزل میں جوہر کے دائرہ میں داخل ہوجاتا ہے۔ یہاں پہونچ کر وہ اِنسانِ کامِل بنتا ہے۔ اُس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام، اور اُس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے یعنی وہ فِطرت کی عام زندگی میں شریک ہوجاتا ہے۔ اور "اشیاء کا رازِ حیات معلوم کرلیتا ہے"۔

اب عرض کی ماہیت پر غور کرنا چاہیئے۔ اِس دلچسپ سوال کے متعلق اس کے خیالات بہت ہی اہم ہیں کیوں کہ یہی وہ نقطہ ہے جہاں اِس کا نظریہ ہندی تصوریت سے بالکل مختلف ہوجاتا ہے۔ اِس نے عرض کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ ایسا وسیلہ ہے جس[۱۳۹] سے اشیار کی حالت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ کبھی اور جگہ وہ کہتا ہے کہ عرض میں اور حقیقت پنہاں میں جو امتیاز ہے وہ صرف مظاہر کے دائرہ میں قائم رہ سکتا ہے، کیوں کہ یہاں ہر ایک عرض کو اُس حقیقت کے ماسوا سمجھا جاتا ہے جس میں یہ قائم ہے۔ اِس غیریت کی وجہ یہ ہے کہ مظاہر کے دائرہ

[۱۳۹] "اِنسانِ کامِل" جلد اول صد۲۲

میں اتصال وانفصال کا وجود ہے۔ لیکن یہ امتیاز حقیقت پنہاں کے قلمرو میں قائم نہیں رہ سکتا۔ کیوں کہ یہاں اتصال وانفصال ہی نہیں ہے۔ یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ نظریۂ "مایا" کے حامیوں سے یہ کس قدر زبردست اختلاف رکھتا ہے۔ اس کا یقین ہے کہ عالم مادی کا وجود حقیقی ہے، بلاشبہ ہستی حقیقی کا خارجی پوست ہے لیکن یہ خارجی پوست بھی کچھ کم حقیقی نہیں۔ اس کے نزدیک عالم حادث کی علت کوئی ایسی حقیقی ہستی نہیں جو اعراض کے مجموعہ کے عقب میں پوشیدہ ہے، بلکہ یہ ایک تصور ہے، جو ذہن کا آفریدہ ہے۔ لہذا مادی عالم کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی۔ بارکلے اور فشٹے اس حد تک ہمارے مصنف سے اتفاق کریں گے لیکن اس کا نقطۂ نظر ہیگل کے فکر وہستی کی عینیت کے مخصوص نظریہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ "انسانِ کامل" جلد دوم باب ۳۷ میں اس نے واضح طور پر کہا ہے کہ تصور ہی وہ مواد ہے جس سے کائنات نے تشکیل پائی ہے۔ فکر، تصور، اور ادراک ہی وہ مواد و مسالہ ہیں جس سے فطرت کی ساخت ہوئی ہے۔ اس نظریہ پر زور دیتے ہوئے وہ کہتا ہے، کیا تم اپنے اعتقاد پر غور نہیں کرتے؟ وہ حقیقت کہاں ہے جس میں یہ نام نہاد اعراض ربانی قائم ہیں؟ وہ تصور کے سوا کچھ اور نہیں"۔ پس فطرت ایک متشکل تصور کے سوا اور کوئی شئے نہیں۔ وہ کانٹ کی "تنقید عقلِ خالص" کے نتائج کو دل سے [1] ... کرتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف وہ اسی تصور کو کائنات کا

---

۲۵ "انسانِ کامل" جلد دوم صفحہ ۲۶۔

جوہر بنا دیتا ہے۔ اِس کے نزدیک "شئے بذات خود" عدم محض ہے، اعراض کے مجموعہ کے عقب میں کوئی شئے نہیں۔ اعراض حقیقی اشیاء ہیں، عالم مادی ہستئ مطلق کی خارجی صورت ہے۔ یہ ہستئ مطلق ہی کی ایک دوسری ذات ہے یہ دوسری ذات اُس قوتِ تفریق سے وجود میں آئی ہے جو ہستئ مطلق ہی کے مایۂ خمیر میں داخل ہے۔ فطرت خدا کے ذہن کا ایک تصور ہے۔ یہ ایسی شئے ہے جس کے بغیر خدا اپنی ذات کا علم حاصل نہیں کرسکتا۔ ہیگل اپنے نظریہ کو فکر و ہستی کی عینیت سے تعبیر کرتا ہے۔ لیکن الجیلی اِس کو عرض و حقیقت کی نوعیت کہتا ہے۔ یہ ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ اِس مصنف کا "عالم اعراض" کا فقرہ جس کو وہ عالم مادی کے لئے استعمال کرتا ہے کسی قدر گمراہ کُن ہے درحقیقت وہ جس بات کا مدعی ہے یہ ہے کہ عرض و حقیقت کا امتیاز محض ظاہری ہے اور اشیاء کے متعلق یہ امتیاز قطعاً موجود نہیں۔ یہ اس لئے مفید ہے کہ ہم کو اپنے گرد و پیش کے عالم کو سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔ لیکن یہ قطعاً حقیقی نہیں۔ یہ سمجھا جائے گا کہ الجیلی تجربی تصوریت کی صداقت کو آزمائشی طور پر تسلیم کرتا ہے۔ لیکن وہ اس امتیاز کی قطعیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اِن اُمور سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ الجیلی "شئے بذات خود" کی خارجی حقیقت میں یقین نہیں رکھتا ہے وہ اِس میں یقین تو رکھتا ہے لیکن وہ اس کی وحدت کا علمبردار ہے۔ اور کہتا ہے کہ عالم مادی "شئے بذات خود" ہے، عالم مادی "شئے بذات خود" کا خارجی منظہر ہے "شئے بذاتِ خود" اور اُس کا خارجی منظہر یا انفصال

ذات" کا نتیجہ درحقیقت ایک دوسرے کے مماثل ہیں، اگرچہ ہم اِن میں امتیاز کر لیتے ہیں تاکہ کائنات کے سمجھنے میں سہولت ہو۔ وہ کہتا ہے کہ اگر یہ مماثل نہیں ہیں تو ایک دوسرے کا مظہر کس طرح ہو سکتے ہیں؟ مختصر یہ کہ "شئے بذاتِ خود" سے اس کی مراد خالص اور مطلق ہستی کے ہیں، اور وہ اِس ہستی کو اِس کے ظواہر یا خارجی مظاہر کے توسط سے تلاش کرتا ہے۔ اِس کا قول ہے کہ جب تک ہم عرض و حقیقت کی عینیت کو متحقق نہ کرلیں عالم مادی یا عالم اعراض ایک پردہ نظر آتا ہے۔ اور جب یہ نظریہ سمجھ میں آجاتا ہے تو یہ پردہ اُٹھ جاتا ہے۔ ہم جوہر کو ہر جگہ دیکھتے ہیں اور یہ معلوم کرتے ہیں کہ تمام اعراض خود ہم ہی ہیں۔ فطرت اِس وقت اپنی اصلی روشنی میں آتی ہے، غیریت دور ہوجاتی ہے، اور ہم اس سے متحد ہوجاتے ہیں۔ بے تاب کرنے والا تجسس ختم ہوجاتا ہے۔ ذہن کی تجسسی کیفیت کی جگہ فلسفیانہ سکوت کی حالت طاری ہوجاتی ہے۔ جو شخص اس عینیت کو متحقق کرلیتا ہے اس کے لئے سائنس کے انکشافات کوئی نئی اطلاع نہیں پہونچاتے۔ مذہب جس کو فوق الفطرت اقتدار حاصل ہے اس کو کوئی نئی بات نہیں بتلاتا۔ یہ روحانی آزادی ہے۔

اب ہم اِس پر غور کریں گے کہ اِس نے مختلف اسماء و اعراضِ ربانی کو کس طرح منقسم کیا ہے جو فطرت میں ظہور پاچکے ہیں۔ اِس کی تقسیم حسبِ ذیل ہے۔

(۱) خدا کے اسماء و اعراض جیسا کہ وہ بذات خود ہے (اللہ، واحد، فرد، نور، صداقت، ظاہر، حیّ)

(۲) خدا کے اسمار و اعراض عظمت و جلال کے مبدار کی حیثیت سے (اکبر و اعظم، قادرِ مطلق)

(۳) خدا کے اسمار و اعراض بہ حیثیت کمال کے (خالق، کریم، اول، آخر)

(۴) خدا کے اسمار و اعراض بہ حیثیت جمال کے (ناقابلِ خلق، مصوّر، رحیم، مبدارِ کل)

اِن میں سے ہر ایک اِسم و عرض اپنا ایک خاص اثر رکھتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ انسان کامل کی روح کو اور فطرت کو منور کر دیتا ہے۔ یہ تجلّیات کس طرح ظہور میں آتی ہیں اور وہ روح تک کس طرح پہونچتی ہیں اس کی توجیہہ الجیلی نے نہیں کی۔ اِن اُمور پر اس کا سکوت اختیار کرنا اس کے صوفیانہ خیالات کو اور تقویت دیتا، اور روحانی رہبری کی ضرورت کی طرف اِشارہ کرتا ہے۔

خاص خاص ربّانی اسمار و اعراض کے متعلق الجیلی کے خیالات پر غور کرنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ خدا کا تصوّر جو اُس نے اوپر کی تقسیم میں پیش کیا ہے وہ شلائر ماخر کے تصورِ خدا سے بہت ہی ملتا جلتا ہے۔ جرمن متکلم صفاتِ ربّانی کو قوت کی صفت واحد میں تحویل کر دیتا ہے لیکن ہمارا مصنف یہ محسوس کرتا ہے کہ خدا کو صفات و اعراض سے معرّا کرنے میں کیا خطرہ ہے، پھر بھی وہ شلائر ماخر کا ہم آہنگ ہو کر یہ تسلیم کرتا ہے کہ "خدا ایک ناقابلِ تغیر وحدت ہے" اور اُس کے اعراض محض وہ خیالات ہیں جو انسان مختلف نقاط نظر سے اِس کے متعلق قائم کرتا ہے

یہ اعراض مختلف ظواہر ہیں، جن کو یہ لاتغیر علّت ہماری محدود عقل کے سامنے اُسی طرح پیش کرتی ہے جس طرح کہ ہم اِس پر روحانی منظر کے مختلف جوانب سے نظر ڈالتے ہیں"۔ وجودِ مطلق کی حالت میں وہ اسماء و اعراض کی قید سے بالاتر ہے لیکن جب وہ خارجیت اختیار کرلیتا ہے جب وہ اپنی مُطلقیت کو چھوڑ دیتا ہے، جب فطرت پیدا ہوتی ہے تو اِس پر اسماء و اعراض کی مہر لگ جاتی ہے

اب ہم اِس پر غور کریں گے کہ خاص خاص اسماء و اعراض ربّانی کے متعلق اِس کی کیا تعلیم ہے۔ پہلا اصلی نام "اللہ" ہے۔ جس کے معنے تمام حقائق وجود کے مجموعہ کے ہیں۔ ہر حقیقت اِس مجموعہ میں ایک ترتیب کے ساتھ آتی ہے۔ یہ نام جب خدا کو دیا جاتا ہے تو اِس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ صرف خدا ہی وجود لازمی ہے۔ اُلوہیت ہستی خالص کا اعلیٰ ترین مظہر ہے، ان کے مابین فرق یہ ہے کہ آخر الذکر آنکھوں کیلئے مرئی ہے۔ لیکن اس کا مقام غیر مرئی ہے۔ اور اوّل الذکر کی علامات مرئی ہیں، لیکن یہ خود غیر مرئی ہے۔ اِس واقعہ سے کہ ہستی خالص ہی اُلوہیت ہے، فطرت حقیقی اُلوہیت نہیں ہوسکتی۔ پس الوہیت غیر مرئی ہے لیکن اِس کی علاماتِ فطرت کی صورت میں آنکھوں کے لئے مرئی ہیں۔ اُلوہیت جیسا کہ ہمارے مصنف نے تشریح کی ہے پانی ہے اور فطرت آب منجمد یا برف ہے، لیکن برف پانی نہیں جو ہر آنکھوں کے لئے مرئی ہے۔ گو اِس کے تما اِعراض کا ہم کو علم نہیں۔ (یہ ہمارے

Matheson's Aids to German Theology P. 34

مصنف کی فطری حقیقیت یا تصوّریت مطلق کا مزید ثبوت ہے) ۔ ہم کو اُس کے اعراض کا بھی فی نفسہٖ علم نہیں ہے ۔ ہم اِن کے اِظلال یا اثرات ہی کو جانتے ہیں، مثلاً خیرات فی نفسہ نامعلوم ہے ۔ ہم صرف اِس کے اثر کو یا اِس واقعہ کو جانتے اور دیکھتے ہیں ۔ کہ غربا کو کچھ دیا جاتا ہے ۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اعراض خود جوہر کی ماہیت میں داخل ہیں ۔ اگر اعراض کی حقیقی ماہیت کا اظہار ممکن ہوتا تو جوہر سے اس کو علٰحدہ کرنا بھی ممکن ہو جاتا ہے ۔ اس کے سوا خدا کے اور بھی اصلی نام ہیں ۔ احدیت مطلق اور احدیت بسیط ۔ احدیت مطلق میں فکر خالص ظلمت سے ظہور کی روشنی کی طرف ایک قدم بڑھاتی ہے ۔ (یہ ویدانت کا باطنی یا ابتدائی مایا ہے) ۔ اگرچہ اِس حرکت کی معیت میں خارجی مظاہر نہیں ہوتے پھر بھی یہ تمام مظاہر کو اپنی کلّیت میں سمیٹ لیتی ہے ۔ ہمارا مصنف کہتا ہے کہ ایک دیوار کو بغور دیکھو تم کو پوری دیوار نظر آئے گی لیکن تم اُس مواد و مسالہ کے مختلف اجزا کو نہ دیکھ سکو گے جن سے یہ دیوار بنی ہے ۔ یہ دیوار ایک وحدت ہے، لیکن یہ ایسی وحدت ہے جس میں کثرت و تعدد بھی شامل ہے ۔ اسی طرح ہستیٔ خالص بھی ایک وحدت ہے ۔ لیکن یہ ایسی وحدت ہے جو کثرت و تعدد کی روح رواں ہے ۔

ہستی مطلق کی تیسری حرکت احدیت بسیط کی طرف ہے، یعنی جب ہستیٔ مطلق اِس طرف قدم اُٹھاتی ہے تو اُس کی معیت میں مظاہر خارجی بھی ہوتے ہیں

احدیتِ مطلق خاص خاص اسمار و اعراض سے بالکل آزاد ہوتی ہے۔ احدیت بسیط اسمار و اعراض سے مملو ہوتی ہے لیکن ان اعراض میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک دوسرے کا جوہر ہوتے ہیں۔ اُلوہیت احدیت بسیط کے مماثل ہے۔ لیکن اس کے اسمار، و اعراض ایک دوسرے سے متمائز بلکہ متناقص ہوتے ہیں جیسے عفو متناقص ہے انتقام کا۔ تیسرے قدم کا جس کو ہیگل سفرِ ہستی کہتا ہے ایک اور نام بھی ہے (رحم)۔ ہمارا مصنف کہتا ہے کہ پہلا رحم کائنات کا وہ ارتقاء ہے جو خود اس کی ذات میں سے ہوتا ہے، اور اُن سالمات میں خود اُس کی ذات کا ظہور ہوتا ہے جو انفصال ذات کا نتیجہ ہیں۔ الجیلی اس خیال کو ایک تمثیل کے ذریعہ سے واضح کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت آبِ منجمد ہے اور خدا آب ہے۔ فطرت کا حقیقی نام اللہ ہے۔ برف یا آبِ منجمد محض ایک

---

۳۷۔ یہ خیال ویدانت کے مظہری برہما کے تصور سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ شخصی خالق یا دیدانت کا پراج پتی، ہستیٔ مطلق یا اعیانی برہما کا تیسرا قدم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجیلی دو قسم کے برہما کو تسلیم کرتا ہے، ایک جس میں صفات ہوتی ہیں، دوسرے جس میں صفات نہیں ہوتیں، جیسے سمرکلرا اور بدرایانا۔ اس کے نزدیک عملِ تخلیق درحقیقت فکرِ مطلق کا انحطاط ہے اور جس حد تک یہ مطلق ہے اس کو است کہتے ہیں۔ اور جس حد تک یہ ظہور پذیر ہو کر محدود ہو گیا ہے اس کو ست کہتے ہیں۔ یہ وحدیت مطلق کے اس خیال کی طرف مائل ہوتا ہے جو رامانجا کے خیال سے مشابہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ انفرادی روح کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے اور سمرکارا کے خلاف اس کا یہ خیال ہے کہ

(بقیہ صفحہ آئندہ)

نام ہے جو مستعار لیا گیا ہے۔ ایک اور جگہ وہ پانی کو علم، عقل، فہم، فکر اور تصوّر کا مہمار کہتا ہے۔ اِس مثال سے وہ ظاہر نہیں ہونے دیتا کہ وہ خدا کو فطرت کے اندر موجود خیال کرتا ہے یا یہ سمجھتا ہے کہ خدا مادی وجود کے دائرہ میں جاری و ساری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا فطرت کے اندر موجود ہونا ہستی کے اِختلال کو مستلزم ہے۔ خدا فطرت کے اندر نہیں ہے کیوں کہ وہ خود موجود ہے۔ خارجی وجود خدا کی ذات کا دوسرا رُخ ہے، یہ ایک روشنی ہے جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ جس طرح ایک تصوّر کو پیدا کرنے والا خود اس تصور کے اندر موجود ہوتا ہے۔ اِسی طرح خدا فطرت کے اندر موجود ہے۔ کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ خدا اور انسان میں فرق یہ ہے کہ خدا کے تصورات مادی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ہمارے تصورات نہیں کرتے۔ یہاں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ ہیگل بھی اپنے آپ کو ہمہ اوست کے اِلزام سے بری رکھنے کے لئے اِس قسم کا استدلال کرے گا۔

رحم اور رزّاقی کی صفت میں قریبی تعلق ہے۔ وہ اس کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ یہ اُن چیزوں کا مجموعہ ہے جن کے محتاج تمام موجودات ہوتے ہیں۔ اِسی اسم کی قوت سے نباتات کو پانی بہم پہونچتا ہے۔ ایک طبعی فلسفی اسی خیال کو ایک دوسرے طریقہ سے ظاہر کرے گا۔ وہ ان مظاہر کو فطرت کی کسی ایک قوت کی

---

اشورا اور اس کی پرستش اعلیٰ ترین علم کے حصول کے بعد بھی ضروری ہے۔

فعلیت کا کُل نتیجہ کہے گا۔ الجیلی اس کو رزاقی کا مظہر کہے گا۔ لیکن ایک طبعی فلسفی کی طرح وہ اس بات کی حمایت نہیں کرے گا کہ یہ قوت ناقابلِ علم ہے وہ یہ کہے گا کہ اس کے عقب میں بجز ہستیِ مطلق کے اور کوئی شئے نہیں ہے۔

خدا کے اسماء و اعراض کی بحث ہم ختم کر چکے ہیں۔ اب یہ دریافت کریں گے کہ تمام اشیاء سے پہلے جو کچھ موجود تھا اُس کی ماہیت کیا ہے۔ الجیلی کہتا ہے کہ پیغمبرِ عرب صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے ایک بار یہ دریافت کیا تھا کہ تخلیقِ عالم سے پہلے خدا کا مقام کہاں تھا۔ آپ نے فرمایا کہ تخلیقِ عالم سے قبل خدا "اعما" میں موجود تھا۔ اب ہم اس "اعما" یا ظلمتِ اولیٰ کی ماہیت کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تحقیق خاص طور پر اس لئے عجیب ہے کہ اگر اس لفظ کا جدید اصطلاحات میں ترجمہ کیا جائے تو یہ "لاشعوریت" کے مترادف ہو گا۔ صرف یہی ایک لفظ ہمارے دل میں یہ نقش بٹھا دیتا ہے کہ الجیلی نے کس قدر دوربینی کے ساتھ جدید جرمنی کے مابعد الطبعی نظریات کی پیش بینی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "لاشعوریت" تمام حقائق کی حقیقت ہے۔ یہ ایسی ہستیِ خالص ہے جس میں پستی و تنزل کی طرف کوئی حرکت نہیں ہوتی، یہ خدا اور تخلیق جیسے اعراض سے بالکل معرا ہے، یہ کسی نام یا صفت کی محتاج نہیں کیوں کہ یہ دائرہ علائق سے ماوراء ہے۔ یہ احدیتِ مطلق سے متمائز ہے کیوں کہ اس نام کا اطلاق ہستیِ خالص پر اُس وقت ہوتا ہے جب کہ یہ ظہور پذیر ہونے کی حالت میں رہتی ہے۔ بہر حال یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ

جب ہم خدا اور تخلیق کے تقدم و تاخر کا ذکر کرتے ہیں تو ہمارے الفاظ میں زمان کا مفہوم نہ ہونا چاہیئے کیوں کہ کسی مرورِ زمانی یا خدا اور اس کی تخلیق میں انفصال نہیں ہو سکتا۔ زمان یا استمرارِ زمانی یا مکانی ہی جب مخلوقات میں سے ہیں تو پھر ایک مخلوق شئے کس طرح خدا او راُس کی تخلیق میں حائل ہو سکتی ہے۔ پس قبل اور بعد، کہاں اور کب جیسے الفاظ جب فکر کے دائرہ میں استعمال کئے جائیں تو اُن سے زمان یا مکان کا مفہوم نہ لینا چاہیئے۔ حقیقی شئے انسانی تصورات کی گرفت سے ماورائے ہے مادی وجود کا کوئی مقولہ اس پر منطبق نہیں ہو سکتا، کیوں کہ بقول کانٹ کے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مظاہر کے قوانین ذات واعیان کے دائرہ میں پائے جاتے ہیں۔

ہم نے پہلے ہی یہ معلوم کرلیا ہے کہ انسان کو کمال کی طرف ترقی کرنے میں تین منازل میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔ پہلی منزل میں اُس اسم پر استغراق و مراقبہ کرنا پڑتا ہے جس کو ہمارا مصنف تمام اسمار کی تجلّی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "جب خدا کسی خاص شخص کو اپنے اسمار کے نور سے منوّر کر دیتا ہے، تو یہ شخص اس اسم کی چکا چوند کر دینے والی روشنی میں فنا ہو جاتا ہے، اور جب تم خدا کو پکارتے ہو تو یہی شخص اس آواز کا جواب دیتا ہے"۔ اس تنویر کا نتیجہ، شوپن ہور کی زبان میں یہ ہوگا کہ انفرادی ارادہ فنا ہو جائے گا، تاہم اس کو جسمانی موت سے خلط ملط نہ کرنا چاہیئے، کیوں کہ بقول کیپلا کے فرد پراکرتی سے متحد

ہو جانے کے بعد بھی زندہ اور چرخہ کی طرح متحرک رہتا ہے۔ اس موقع پر کوئی فرد ہمہ اوست کے نشہ میں پکار اُٹھتا ہے۔ "میں اُس میں تھا اور وہ مجھ میں اور ہم کو کوئی جدا کرنے والا نہ تھا۔"

روحانی تادیب کی دوسری منزل وہ ہے جس کو وہ تجلّی صفات سے تعبیر کرتا ہے۔ اس تجلّی کے ذریعہ سے انسانِ کامل خدا کی صفات کو اُن کی اصلی ماہیت میں اُسی تناسب سے حاصل کرتا ہے جس قدر، کہ اِس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ ایسا واقعہ ہے جو انسانوں کو، اُس روشنی کی وسعت کے لحاظ سے جو اِس تجلّی سے پیدا ہوتی ہے، مختلف طبقوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ بعض لوگ حیات کی صفت ربّانی سے تجلّی حاصل کرتے ہیں۔ اِس طرح وہ کائنات کی روح میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اِس روشنی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان ہوا میں پرواز کرتا ہے، پانی پر چلتا ہے، اور اشیاء کے حجم کو بدل دیتا ہے۔ (جیسا کہ مسیح نے اکثر کیا تھا) اِس طرح انسانِ کامل تمام صفات ربانی سے تجلّی حاصل کر کے اسم و اعراض کے دائرہ سے گذر جاتا ہے، اور جوہر یا وجود مطلق کے قلمرو میں قدم رکھتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے ہی معلوم کر لیا ہے ہستی مطلق جب اپنی مطلقیت کو چھوڑ دیتی ہے تو اُس کو تین منازل سفر طے کرنے پڑتے ہیں، اور ہر ایک سفر جوہر مطلق کی کلیت کے عمل تفرید پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان تینوں حرکات میں سے ہر ایک حرکت ایک نئے اِسم کے تحت ظاہر ہوتی ہے، اور روحِ انسانی پر اس کی تجلّی کا ایک خاص اثر

پڑتا ہے ہمارے مصنف کی روحانی اخلاقیات یہاں ختم ہو جاتی ہے۔ انسان یہاں کامل ہو جاتا ہے اور اپنے آپ کو ہستیٔ مطلق سے متحد کر لیتا ہے، یا بقول ہیگل کے یہاں انسان فلسفۂ مطلق سیکھ لیتا ہے۔ وہ کمال کا ایک اعلیٰ ترین نمونہ، پرستش کی چیز، اور کائنات کا محافظ بن جاتا ہے۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں انسانیت اور الٰہیت ایک ہو جاتی ہیں۔ اور اس کا نتیجہ انسان ربّانی کی پیدائش ہے۔

روحانی ارتقاء کی اس بلندی پر انسان کامل کس طرح پہونچتا ہے کہ ہر منزل میں اس کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے اور اس میں ذرہ بھر بھی شک و شبہ نہیں ہے۔ اس تجربہ کے آلہ کو وہ "قلب" سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ ایسا دقیق لفظ ہے جس کی تحدید ذرا دشوار ہے۔ وہ "قلب" کا ایک صوفیانہ نقشہ پیش کرتا ہے اور اس کی اس طرح توجیہہ کرتا ہے کہ یہ ایک آنکھ ہے، جو اسماء، اعراض اور ہستیٔ مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پُراسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے، اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے۔ "قلب یا وہ شئے، جس کو ویدانت میں اعلیٰ مبداءِ علم کہا گیا ہے، جو کچھ منکشف کرتی ہے اس کو کوئی فرد اس طرح نہیں دیکھتا، کہ یہ اُس کی ذات سے علٰحدہ اور متبائن ہے بلکہ اِس کو جو کچھ اس ذریعہ سے دِکھایا جاتا ہے۔ وہ خود اِسی کی حقیقت اور اسی کی پوشیدہ ہستی ہے۔ اِس ذریعہ یا واسطہ کی خصوصیت ہی ایسی ہے کہ وہ اس کو عقل سے

---

ؔ "انسانِ کامل" جلد اول صفحہ ۲۰ ۔

متاثر کرتی ہے، اس کا مقصد اُس فرد سے ہمیشہ مختلف اور جداگانہ ہوتا ہے جو عقل کی قوت کو استعمال کرتا ہے۔ اِس مذہب کے صوفیا کے خیال کے مطابق روحانی تجربہ مستقل اور مستمر نہیں ہوتا۔ میتھیو آرنلڈ[۳۹] کہتا ہے کہ روحانی مکاشفہ کے لمحات ہمارے حکم اور قابو میں نہیں ہوتے۔ اِنسان ربّانی خود اپنی ہستی کے راز سے واقف ہوتا ہے لیکن جب یہ خاص روحانی تحقق ختم ہو جاتا ہے۔ اِنسان اِنسان ہی رہ جاتا ہے۔ اور خدا خدا ہی۔ اگر یہ تجربہ مستقل و مستمر ہوتا تو ایک بڑی اخلاقی قوت زائل ہو جاتی اور معاشرہ (سوسائٹی) میں انتشار پیدا ہو جاتا۔

اب ہم الجیلی کے نظریہ تثلیث کو سمیٹ کر بیان کریں گے۔ ہم ہستی مطلق کی تین حرکات یا ہستئ خالص کے تین ملکات کو معلوم کر چکے ہیں، اور ہم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہے کہ تیسری حرکت کی معیت میں خارجی مظاہر بھی ہوتے ہیں، اور جس میں جوہر اپنے آپ کو خدا اور اِنسان میں منفصل کر دیتا ہے۔ اِس انفصال سے جو جگہ خالی ہوتی ہے اس کو اِنسان کامل پُر کرتا ہے۔ یہ ربّانی اور اِنسانی دونوں صفات میں شریک رہتا ہے۔ الجیلی کا خیال ہے کہ اِنسانِ کامل کائنات کا محافظ ہے، لہٰذا تسلسلِ فطرت کے لئے اِنسانِ کامل کا ظہور ایک لازمی شرط ہے۔ یہ ذہن نشین کر لینا آسان ہے کہ ہستئ مطلق جو اپنی مطلقیت کو چھوڑ چکی تھی پھر

---

۳۹ ہم جب چاہیں اُس آگ کو سلگا نہیں سکتے جو ہمارے دِل میں پوشیدہ ہے۔"

اِنسانِ کامل میں واپس آجاتی ہے، اور بغیر اِنسانِ کامل کے اس کے لئے ایسا کرنا ناممکن تھا کیوں کہ اِس کے بغیر نہ تو فطرت ہی کا وجود ہوتا اور نہ روشنی ہی ہوتی جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھ سکتا۔ وہ روشنی جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے اُس وقت تفریق کی وجہ سے وجود میں آتی ہے خود ہستی مطلق کی ذات میں موجود ہے۔ اس قوت کو اس نے مندرجہ ذیل شعر میں بیان کیا ہے۔

اگر تم یہ کہو گے کہ خدا ایک ہے تو تم صحیح کہتے ہو، لیکن
اگر تم یہ کہو گے کہ وہ دو ہے تو یہ صحیح ہوگا۔
اگر تم یہ کہو گے کہ نہیں وہ تین ہے تو تم صحیح کہتے ہو، کیوں کہ اِنسان کی صحیح ماہیت یہی تثلیث ہے،[1]۔

پس انسان کامل ایک درمیانی کڑی ہے۔ ایک طرف تو وہ اساسی اسماء سے تجلّی حاصل کرتا ہے اور دوسری طرف تمام ربّانی صِفات اِس میں ظہور کرتی ہیں۔ یہ صفات حسب ذیل ہیں۔

(۱) حیات یا وجود مستقل۔

(۲) علم جو حیات ہی کی ایک صورت ہے۔ اس کو اس نے قرآن کی ایک آیت سے ثابت کیا ہے۔

(۳) اِرادہ۔ یہ قوتِ تفرید یا ہستی کا ظہور ہے۔ اس نے اس کی تعریف

---

[1] "انسانِ کامل"، جلد اول صث۔

اس طرح کی ہے کہ یہ خدا کے علم کی ایک تجلّی ہے، لہذا یہ علم ہی کی ایک خاص صورت ہے۔ اِس کے نو (۹) مظاہر ہیں اور یہ سب محبت ہی کے مختلف نام ہیں، اور آخری نام ایسی محبت ہے جس میں محب و محبوب، عالم و معلوم۔ ایک دوسرے میں جذب ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ محبت کی یہ صورت جوہر مطلق ہے، یا جیسا کہ مسیحیت کی تعلیم ہے خدا ہی محبت ہے۔ یہاں وہ اس بات سے متنبہ کر دیتا ہے کہ فرد کے فعل ارادی کے متعلق یہ سمجھنا کہ وہ بلا علت کے وقوع میں آتا ہے ایک غلطی ہے۔ صرف عالم گیر ارادہ کا فعل بلا علت کے ہوتا ہے۔ پس وہ ہیگل کے نظریۂ آزادی کو متضمن ہے اور اِس بات کا مدعی ہے کہ اِنسان اپنے افعال میں آزاد بھی ہے اور مجبور بھی۔

(۴) قوت، جو اپنے آپ کو انفصالِ ذات یعنی تخلیق میں ظاہر کرتی ہے۔ وہ شیخ محی الدین ابن عربی کے اس خیال پر جرح کرتا ہے کہ کائنات تخلیق سے پہلے خدا کے علم میں موجود تھی۔ وہ کہتا ہے کہ اِس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ خدا نے کائنات کو عدم محض سے خلق نہیں کیا، اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کائنات اپنے وجود سے پہلے بہ حیثیت ایک تصور کے خدا کی ذات میں موجود تھی۔

(۵) کلام یا ہستی منعکسہ۔ ہر ایک اِمکان خدا کا کلام ہے، پس فطرت، خدا کے کلام کی مادی صورت ہے۔ اس کے مختلف نام ہیں، مثلاً کلام محسوس، انسانی حقائق کا مجموعہ، ربانیت کی ترتیب، احدیت کا امتداد، نامعلوم کا مظہر، جمال کا

پہلو، اسمار و اعراض کا سراغ ، خدا کے علم کا معروض ۔

(۶) غیر مسموع کو سننے کی قوت ۔

(۷) غیر مرئی کو دیکھنے کی قوت ۔

(۸) جمال ۔ فطرت میں جو شئے بہت ہی کم حسین و جمیل نظر آتی ہے (جمال منعکسہ) وہ اپنی اصلی ماہیت میں جمال ہی ہے ۔ شر محض اضافی ہے، اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ۔ گناہ محض ایک اضافی قبح ہے ۔

(۹) عظمت و جلال ۔

(۱۰) کمال ۔ یہ خدا کا ناقابل علم جوہر ہے ۔ اور اسی لئے لامتناہی و لامحدود ہے ۔

# باب ششم

## مابعد کا ایرانی تفکر

ایران کے وحشی تاتاری حملہ آوروں کے زمانہ میں، جن کو کسی مستقل نظام فکر سے کوئی دلچسپی نہ ہوسکتی تھی، تصورات میں کوئی ترقی نہ ہوسکی۔ تصوف مذہب سے متحد ہوکر قدیم تصورات کو منضبط کرنے اور جدید تصورات کو نمو دینے لگا۔ لیکن اصلی فلسفہ کا تاتاریوں کو کوئی ذوق نہ تھا حتیٰ کہ فقہ اسلامی کی ترقی بھی مسدود ہوگئی تھی۔ کیوں کہ تاتاریوں کے نزدیک فقہ حنفی عقل انسانی کا منتہائے کمال سمجھا جاتا تھا، اور قانونی تعبیر کی نزاکتیں اُن کے دماغ کے لئے ناگوار تھیں۔ قدیم مذاہب فکر اپنی اصابت کو کھو چکے تھے، اکثر مفکرین نے اپنے وطن کو چھوڑ کر موزون حالات کی تلاش میں دوسرے ممالک کا رُخ کیا۔

سولھویں صدی میں ایرانی ارسطاطالیسیین دستور اصفہانی ہیربد، میر اور کامران، ہندوستان کی طرف سفر کرتے نظر آتے ہیں، جہاں شہنشاہ اکبر زرتشتیت کی مدد سے خود اپنے لئے اور درباریوں کے لئے، جن پر ایرانیت زیادہ غالب تھی، ایک جدید مذہب کی بنیاد ڈال رہا تھا۔ بہر حال سترّہویں صدی تک ایران میں کوئی زبردست مفکر پیدا نہیں ہوا تاوقتیکہ ملّا صدرا نے اپنے فلسفیانہ نظام کو اپنی زبردست منطقی قوت کے ساتھ پیش نہیں کیا۔ ملّا صدرا کے نزدیک حقیقت تمام اشیاء ہے۔ پھر بھی وہ ان میں سے کوئی شئے نہیں۔ صحیح علم موضوع و معروض کی عینیت پر مشتمل ہے۔ دے گوبی نیان خیال کرتا ہے کہ ملّا صدرا کا فلسفہ ابن سینا کے فلسفہ کی تجدید ہے۔ تاہم وہ اس واقعہ کو نظرانداز کردیتا ہے کہ ملّا صدرا کا یہ نظریہ کہ موضوع و معروض میں عینیت ہے ایک آخری قدم ہے جو ایرانی عقل نے مکمل وحدیت کی طرف اٹھایا تھا۔ اس کے سوا ملّا صدرا کا فلسفہ ہی ابتدائی بابی مذہب کی مابعدالطبیعیات کا ماخذ ہے۔

لیکن فلاطونیت کا میلان ملّا ہادی سبزواری میں زیادہ وضاحت کے ساتھ رونما ہوا ہے، جو اٹھارویں صدی میں گذرے ہیں ان کے ہم وطن ان کو ایران جدید کے ائمہ مفکرین میں جگہ دیتے ہیں۔ ایران کے جدید تفکر کی مثال کے طور پر میں اس مفکر اعظم کے خیالات کو اجمالاً پیش کرتا ہوں جو ان کی اسرار الحکم (مطبوعہ ایران) میں مندرج ہیں۔ ان کی فلسفیانہ تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے

تین اساسی تصورات کا انکشاف ہوگا، جو غیر منفک طور پر بعد اسلامی فلسفۂ ایران سے وابستہ ہو گئے ہیں۔

(۱) وجود حقیقی کی وحدت مطلق کا تصور جس کو "نور" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۲) ارتقار کا تصور جو زرتشتیت کے روح انسانی کی منزل مقصود کے نظریہ میں ضمنی طور پر نظر آتا ہے اور جس کو ایران کے نوفلاطونین اور صوفیانہ مفکرین نے مزید وسعت دی اور اس کو مربوط و منضبط کیا۔

(۳) حقیقت مطلق اور غیر حقیقت کے مابین ایک وسیلہ کا تصور۔

اس بات کو معلوم کرنا بہت ہی دلچسپ ہے کہ ایرانی ذہن نے نوفلاطونیت کے نظریہ صدور سے کس طرح بتدریج چھٹکارا حاصل کیا اور افلاطون کے فلسفہ کے خالص تصور تک کس طرح پہونچا۔ ہسپانیہ کے عرب مسلمانوں نے بھی اسی قسم کے الفاظ کے ذریعہ سے اور اسی وسیلہ (نوفلاطونیت) سے ارسطو کے فلسفہ کا صحیح تصور حاصل کیا تھا یہ ایسا واقعہ ہے جس سے ان دونوں نسلوں کی اجتہادِ فکر کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ لیوس اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں کہتا ہے کہ عربوں نے ارسطو کے فلسفہ کا نہایت شوق سے اس لئے مطالعہ کیا کہ افلاطون کا فلسفہ ان تک نہیں پہونچا تھا۔ بہر حال میں اس خیال کی طرف مائل ہوں کہ عربوں کی ذہنیت بالکل عملی تھی اور اسی لئے افلاطون کا فلسفہ اگر وہ صحیح روشنی میں بھی ان کے آگے پیش کیا جاتا تب بھی ان کے مذاق کے خلاف تھا۔

میرا یقین ہے کہ یونانی فلسفہ کے نظامات میں سے صرف نوفلاطونیت ہی اسلامی دُنیا کے آگے اپنی پوری جامعیت کے ساتھ پیش ہوئی تھی، پھر بھی ناقدانہ تحقیق و تفتیش نے عربوں کا رُخ فلاطینوس سے ارسطو کی طرف اور ایرانیوں کا رُخ افلاطون کی طرف پھیر دیا۔ مُلا ہادی کے فلسفہ میں یہ عجیب و غریب طریقہ سے رُو نما ہوا ہے۔ مُلا ہادی کسی صدور کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ افلاطونی تصورِ حقیقت کی طرف جاتے ہیں۔ اِس کے سوا اُن کے فلسفہ سے اس بات کی بھی توضیح ہو جاتی ہے کہ جن ملکوں میں علمِ طبعی موجود نہیں یا پڑھا نہیں جاتا۔ وہ بالآخر مذہب میں جذب ہو جاتا ہے اِس طرح ایران میں فلسفیانہ تفکر بھی مذہب میں جذب ہو گیا۔ جوہر کو (یعنی مابعد الطبعی علت جو طبعی علت سے متمائز ہے) جس کے معنی مجموعہ شرائط مقدم کے ہیں کسی اور تصورِ علت کی عدم موجودگی میں شخصی ارادہ" میں متبدل کر دینا چاہیئے۔ اور غالباً اِس کی اصلی وجہ یہی ہے کہ ایرانی نظاماتِ فلسفہ کا تار بالآخر مذہب میں آکر ختم ہوتا ہے۔

اب ہم کو مُلا ہادی کے نظامِ فکر کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ ان کی یہ تعلیم ہے کہ عقل کے دو پہلو ہیں۔

(ا) نظری۔ جس کا مطمح نظر فلسفہ اور ریاضیات ہے۔ اور

(ب) عملی۔ جس کا مطمح نظر معاشیات، سیاسیات وغیرہ ہے۔ فلسفہ صحیح معنوں میں اشیاء کے آغاز و انجام کے علم اور عرفان النفس پر مشتمل ہے۔ اس میں خدا کے

ماہیت کا علم بھی داخل ہے جو مذہب کے مماثل ہے۔ اشیاء کے ماخذ و مبدا کو سمجھنے کے لئے مختلف مظاہر عالم کی دقیق النظری سے تحلیل کرنی چاہیئے۔ اِس قسم کی تحلیل سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ اصلی قوتیں تین ہیں[1]:

(۱) حقیقت۔ نور۔

(۲) عکس۔ باطل۔

(۳) غیر حقیقت۔ ظلمت۔

حقیقی قوتِ ظل کے مقابلہ میں مطلق اور واجب الوجود ہے لیکن ظِل اِضافی اور ممکن الوجود ہے۔ اپنی ماہیت میں وہ خیر مطلق ہے، اور یہ قضیہ کہ وہ خیر ہے بالکل بدیہی ہے۔ ہستیٔ بالقوا کی تمام صورتیں قبل اِس کے کہ قوتِ حقیقی اِن کو قوت سے فعل میں لے آئے وجود یا عدم دونوں کے تابع رہتی ہیں[2] اور اِن کے وجود و عدم کے امکانات بالکل مساوی ہوتے ہیں۔ اِس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ قوتِ حقیقی جو وجود بالقوا کو قوت سے فعل میں لے آتی ہے وہ خود عدم نہیں ہو سکتی، کیوں کہ عدم عدم پر عمل کر کے وجود کو پیدا نہیں[3] کر سکتا۔ ملا ہادی اِس تصور کی رہنمائی میں کہ قوتِ حقیقی ایک عامل ہے فلاطون کے سکونی تصورِ عالم کی ترمیم کرتے ہیں اور ارسطو کی تقلید میں اِس حقیقی قوت کو تمام حرکات کا ایک غیر متحرک ماخذ و منفذ خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ، کائنات کی

---

۱۔ اسرار الحکم۔ صہ۔ ۲۔ اسرار الحکم۔ صہ۔ ۳۔ اسرار الحکم۔ صہ۔

تمام اشیاء کو کمال سے عشق ہے اور وہ اس آخری مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ مثلاً فلزات نباتات کی طرف، نباتات حیوانات کی طرف اور حیوانات انسان کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اور دیکھو کہ انسان کس طرح رحم مادر میں ان تمام منازل سے ہو کر گزرتا ہے[۴۶]" محرک بہ حیثیت ایک محرک کے حرکت کا ماخذ ہے یا مقصد یا یہ دونوں ہے۔ اور ہر صورت میں محرک کو متحرک ہونا چاہیئے ایک غیر متناہی رجعت کی طرف لے جاتا ہے۔ حرکت کو ایک ایسے غیر متحرک محرک پر رک جانا چاہیئے جو تمام حرکات کا ماخذ و مقصد ہے۔ اِس کے سوا قوتِ حقیقی ایک وحدت خالص ہے کیوں کہ اگر تعدد حقائق ہو تو ایک حقیقت دوسری حقیقت کی تحدید کرے گی۔ قوتِ حقیقی کو بہ حیثیت ایک خالق کے بھی ایک سے زیادہ نہیں تصوّر کر سکتے۔ کیوں کہ خالقین کے تعدد سے عوالم کا تعدد لازم آئے گا اور یہ دائروں کی شکل میں ایک دوسرے سے لمس کریں گے۔ اس سے خلا بھی لازم آتا ہے جو محال ہے۔ لہذا حقیقی قوت پر جوہر کی حیثیت سے نظر ڈالیں تو وہ واحد ہی ہے۔ لیکن ایک اور مختلف نقطۂ سے اِس میں کثرت و تعدد بھی پایا جاتا ہے۔ یہ حیات، قوت، اور محبت پر مشتمل ہے اگو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صفات اس میں بالطبع موجود ہیں۔ بہر حال یہ صفات اور قوتِ حقیقی ایک دوسرے کی عین ہیں۔ وحدت سے مُراد ایک ہونا نہیں ہے، اس کی ماہیت "تمام علائق کے اسقاط"[۴۷] ہے

---

[۴۶] ۔ اسرار الحکم۔ صفحہ ۔

مشتمل کہئے۔ صوفیا اور دیگر مفکرین کے برخلاف مُلا ہادی کا یہ دعویٰ ہے اور وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کثرت و تعدد کا اعتقاد وحدت کے اعتقاد سے متناقض نہیں ہے۔ کیوں کہ "کثرت مرئی" اُسی حقیقت کے اسماء و اعراض کے ظہور کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ اعراض علم ہی کی مختلف صورتیں ہیں، جو حقیقت کی ماہیت کو تشکیل دیتے ہیں۔ بہرحال حقیقت کو اعراض کہنا محض ایک لفظی سہولت ہے، کیوں کہ "حقیقت کی تعریف کرنا گویا اِس پر عدد کے مقولے کو منطبق کرنا ہے"۔ یہ عمل اِس قدر مہمل ہے کہ ایک ماورائے علائق ہستی کو دائرہ میں لے آتا ہے۔ کائنات معہ اپنی کثرت و تعدد کے نورِ حقیقی یا نورِ مطلق کے مختلف اسماء و اعراض کا عکس ہے۔ یہ حقیقت ہی ہے، جو بے نقاب ہوگئی ہے، یا یہ "کن"، یا لفظ نور کا ظہور ہے[۵]۔ کثرت مرئی ظلمت ہی کی تنویر ہے۔ بہ الفاظ دیگر لاشی شئے بن جاتی ہے۔ اشیاء ہم کو مختلف اس لئے نظر آتی ہیں کہ ہم ان کو مختلف رنگ کے آئینوں (تصورات) سے دیکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں مُلا ہادی نے مولانا جامی کے اشعار جن کو وہ بہت پسند کرتے ہیں، پیش کئے ہیں۔ مولانا جامی نے افلاطون کے نظریہ تصورات کو بہت ہی خوبصورت شاعرانہ لباس میں پیش کیا ہے۔ ان اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہوسکتا ہے۔

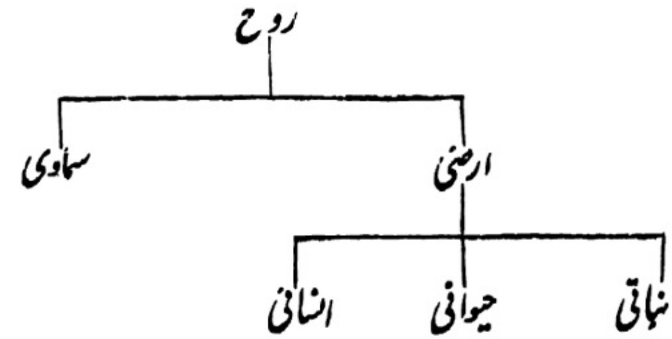
"تصورات، مختلف رنگ کے آئینہ ہیں جن میں خورشید حقیقت اپنے آپ کو

---

۵۔ اسرار الحکم۔ ص۱۵۔

منعکس کرتا ہے۔ اور اِن کا رنگ سرخ، زرد، یا نیلگوں جو کچھ بھی ہوتا ہے اُسی رنگ میں یہ اپنے آپ کو نمایاں کرتا ہے[لہ]۔

نفسیات میں وہ زیادہ تر ابن سینا کے مقلد ہیں۔ لیکن اِس موضوع پر وہ بالکل جامع اور منضبط طریقہ سے بحث کرتے ہیں۔ اُنہوں نے روح کا اِصطفاف حسب ذیل طریقہ سے کیا ہے۔




قوتیں:-

١- صیانت فرد
٢- تکمیل فرد۔
٣- توسیع نوع

روحِ حیوانی کی تین قوتیں ہیں:-

---

لہ- اسرارالحکم- ص٦ -

۱۔ حواسِ ظاہری } اِدراک
۲۔ حواس باطنی }

۳۔ قوتِ حرکت، جس میں (ا) حرکتِ ارادی اور (ب) حرکتِ غیر ارادی بھی شامل ہیں۔ ذائقہ، شامہ، لامسہ، سامعہ، اور باصرہ حواس ظاہری ہیں۔ آواز کان کے باہر موجود ہے نہ کہ کان کے اندر جیسا کہ بعض مفکرین کا خیال ہے، کیوں کہ اگر وہ کان کے باہر موجود نہیں ہے تو اُس کی سمت اور فاصلہ کا اِدراک ناممکن ہے۔ سامعہ، اور باصرہ دوسرے حواس سے برتر ہیں۔ اور باصرہ سامعہ سے برتر ہے کیوں کہ :۔

(۱) آنکھ بہت دُور کی چیزوں کا اِدراک کرسکتی ہے۔
(۲) اس کا اِدراک نُور ہے، جو تمام اعراض میں سے بہترین عرض ہے۔
(۳) آنکھ کی ساخت بہ نسبت کان کے زیادہ پیچیدہ اور نازک ہے۔
(۴) بصر کے اِدراکات، ایسی اشیاء ہیں جو واقعی وجود رکھتی ہیں لیکن سامعہ کے ادراکات عدم سے مشابہ ہیں۔

۱۔ حسِّ مشترک۔ یہ نفس کی ایک لوح ہے۔ یہ گویا نفس کا وزیر اعظم ہے، جو پانچ جاسوں (حواس ظاہری) کو عالمِ خارجی سے خبریں لانے کے لئے روانہ کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ سفید شئے شیریں ہے" تو ہم سفیدی اور شیرینی کو حاسۂ بصر اور حاسۂ ذائقہ سے علی الترتیب اِدراک کرتے ہیں، لیکن اس بات

فیصلہ کہ یہ دونوں صفات ایک ہی شئے میں موجود ہیں حسِ مشترکہ کرتی ہے۔ ایک قطرۂ آب کے گرتے وقت ایک خط سا جو بن جاتا ہے جہاں تک کہ آنکھ کا تعلق ہے وہ ایک قطرے کے سوا اور کچھ نہیں۔ لیکن وہ خط کیا ہے جس کو ہم دیکھتے ہیں؟ ملا ہادی کہتے ہیں کہ ایسے حادثہ کی توجیہ کے لئے ایک اور حاسہ کے وجود کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جو اس امر کا ادراک کرتا ہے کہ ایک قطرۂ آب کے گرتے وقت ایک طویل خط کس طرح بن جاتا ہے۔

(۲) وہ ملکہ جو حسِ مشترکہ کے ادراکات کو محفوظ رکھتا ہے۔ یعنی تمثال و شبیہ نہ کہ تصورات۔ اس تصدیق کو کہ سفیدی اور شیرینی ایک ہی شئے میں موجود ہیں یہی ملکہ وضع کرتا ہے، کیوں کہ اگر وہ موضوع کی شبیہ و تمثال کو محفوظ نہ کرے تو حسِ مشترکہ محمول ادراک نہیں کر سکتی۔

(۳) وہ قوت جو تصورات منفردہ کا اِدراک کرتی ہے۔ بکری کو بھیڑیے کی دشمنی کا خیال آتا ہے اور وہ اِس کے پاس سے بھاگ جاتی ہے۔ حیات کی بعض صورتوں میں اِس قوت کا فقدان ہوتا ہے، مثلاً پروانہ ہے کہ شمع کے شعلوں کی طرف لپکتا ہے۔

(۴) حافظہ۔ یہ محافظِ تصورات ہے۔

(۵) یہ تمثال و تصورات کو متحد کرنے والی قوت ہے، یعنی پروازِ خیال جب یہ ملکہ اُس قوّت کی رہنمائی میں عمل کرتا ہے جو تصورات منفردہ کا اِدراک

کرتی ہے تو اس کو تخیّل، اور جب یہ عقل کی رہنمائی میں عمل کرتا ہے تو اس کو تعقل کہتے ہیں۔

لیکن انسان کو جو چیز حیوان سے متمائز کرتی ہے وہ روح ہے۔ یہ جوہر انسانیت، ایک "وحدت" ہے نہ کہ واحدیت۔ وہ کلّیات کا ادراک بذاتِ خود اور جزئیات کا حواسِ ظاہری و باطنی کے توسط سے کرتی ہے۔ یہ نورِ مطلق کا ایک پرتو ہے اور اسی کی طرح مختلف صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ روح اور جسم کے مابین کوئی لزومی رابطہ نہیں ہے۔ اوّل الذّکر (روح) غیر زمانی و غیر مکانی ہے اسی لئے غیر متغیر ہے، اور اپنے اندر کثرتِ مرئی کو جانچنے کی قوت بھی رکھتی ہے۔ خواب کی حالت میں "روح" جسم مثالی کو استعمال کرتی ہے۔ جو جسمِ طبعی کی طرح عمل کرتا ہے۔ بیداری کی حالت میں وہ عام طبعی جسم سے کام لیتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ روح ان دونوں میں سے کسی کی بھی محتاج نہیں اور ان دونوں کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرتی ہے۔ ملا ہادی فلاطون کے نظریہ کی مختلف صورتوں کا تفصیل کے ساتھ ابطال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک رُوح غیر فانی ہے اور ملکات کے تدریجی کمال سے وہ اپنے اصلی مکان (نورِ مطلق) کو پہونچ جاتی ہے عقل کی ترقی کے مختلف منازل حسبِ ذیل ہیں:—

(أ) عقلِ نظری یا عقلِ خالص۔

۱۔ عقل بالقوا؎

۲۔ بدیہی قضایا کا اِدراک۔
۳۔ عقلِ بالفعل۔
۴۔ تصوّراتِ کلی کا ادراک۔

(ب) عقلِ عملی۔
۱۔ خارجی صفائی۔
۲۔ باطنی صفائی۔
۳۔ عاداتِ حسنہ کی تشکیل۔
۴۔ اتحاد باللہ۔

پس اِس طرح روح ہستی کے اعلیٰ سے اعلیٰ منازل طے کرتی ہے۔ اور بالآخر نورِ مطلق میں اپنے آپ کو گم کر کے شریک ازلیت ہو جاتی ہے "وہ بذاتِ خود تو معدوم ہے لیکن اپنے رفیق ازلی میں موجود ہے، یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ وہ وقت واحد میں ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔" لیکن کیا روح اپنا راستہ منتخب کرنے میں آزاد ہے؟ ملا ہادی عقلیین کے اِس خیال پر تنقید کرتے ہیں کہ انسان ایک مستقل خالق شر ہے۔ وہ ان پر "پوشیدہ" "ثنویت" کا الزام لگاتے ہیں۔ ہادی کا خیال ہے کہ ہر شئے کے دو پہلو ہیں "روشن" اور "تاریک" اشیاء نور و ظلمت کے اِتحاد و اِمتزاج کا نتیجہ ہیں۔ خیر روشن پہلو سے پیدا ہوتا ہے اور شر تاریک سے۔ اِسی لئے اِنسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔

لیکن ایرانی تفکر کے یہ مختلف سلسلے ایران جدید کی اُس زبردست مذہبی تحریک سے ایک بار پھر متحد ہو گئے جو بابی یا بہائی مذہب کے نام سے موسوم ہے۔ یہ مذہب علی محمد باب شیرازی (سنہ ولادت ۱۸۲۰ء ہے) کے ہاتھوں ایک شیعی فرقہ کی حیثیت سے وجود میں آیا تھا لیکن راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم وتعدی کی ترقی کے ساتھ ساتھ اِس کی اِسلامی نوعیت گھٹتی گئی۔ اس عجیب وغریب فرقہ کے فلسفہ کے ماخذ کو شیخیوں کے شیعی فرقہ میں تلاش کرنا چاہیئے۔ اس کا بانی شیخ احمد ہے، جو مُلا صدرا کے فلسفہ کا پر شوق متعلم تھا اور اِس فلسفہ پر اِس نے متعدد شرحین بھی لکھیں۔ عام شیعی فرقوں میں اور اس فرقہ میں جو اختلاف تھا یہ ہے کہ شیخ احمد کا دعویٰ تھا کہ یہ عقیدہ شیعہ مذہب کا اساسی اُصول ہے کہ امام مسعود (بارھویں امام جن کے ظہور کا شیعوں کو سخت انتظار ہے) شیخ احمد نے دعویٰ کیا کہ وہ خود درمیانی واسطہ ہے۔ جب حاجی کاظم کے اِنتقال کے بعد جو دوسرا شیخی واسطہ سمجھے جاتے تھے، تمام شیخی بے چینی کے ساتھ نئے واسطہ کا اُنتظار کر رہے تھے تو علی محمدؑ باب نے جو کربلا میں حاجی کاظم کی تقریرین سن چکا تھا، یہ دعویٰ کیا کہ میں خود وہ واسطہ ہوں جس کا اِنتظار کیا جا رہا ہے اور اکثر شیخیوں نے اس کو تسلیم کر لیا۔

ایران کا یہ نوجوان عالم حقیقت کو ایک ایسا جوہر سمجھتا ہے جس میں جوہر وعرض کا کوئی اِمتیاز نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ وجود اِنتہائی جوہر کی پہلی فیاضی یا توسیع ذات ہے "وجود" "معروف" ہے اور "معروف" "علم" کا جوہر ہے "علم" "ارادہ" ہے

اور "ارادہ"، "محبت" ہے۔ اِس طرح وہ مُلا صدرا کے عالم و معلوم کی عینیت کے نظریہ سے گذر کر اُس کے اس تصور کی طرف جاتا ہے کہ حقیقت ارادہ اور محبت ہے۔ محبت اولیٰ، جس کو وہ حقیقت کی ماہیت سمجھتا ہے، ظہورِ عالم کی علت ہے۔ اور یہ محبت ہی کی توسیع ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس کے نزدیک لفظ تخلیق سے مراد عدم محض سے خلق کرنے کے نہیں۔ کیوں کہ شیخیوں کا بھی یہی دعویٰ ہے کہ خالق کا لفظ صرف خدا ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ قرآن کی اس آیت سے، فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ ؕ یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے سوا اور بھی ہستیاں ہیں جو اپنے آپ کو ظہور پذیر کرتی ہیں۔

علی محمدؐ باب کے قتل کے بعد اس کے خاص تلامذہ کی جماعت میں سے جس کو "وحدت اول" کہا جاتا ہے ایک شخص بہاء اللہ اِس مذہب کی اِشاعت کرنے لگا اور اِس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ خود وہی امامِ غائب ہے جس کے ظہور کے متعلق باب نے پیشگوئی کی تھی۔ اِس نے اپنے اُستاد کے نظریہ کو سریت سے پاک کر کے زیادہ مکمل و منضبط صورت میں پیش کیا۔ اِس کے نزدیک حقیقت مطلق کوئی شخص نہیں، یہ ایک ازلی ذی حیات جوہر ہے جس پر صداقت و محبت کی صفات کو اِس لئے منطبق کرتے ہیں کہ یہی وہ اعلیٰ ترین تصورات ہیں جن کا ہم کو علم ہے۔ یہ ذی حیات جوہر اپنے آپ کو کائنات کے ذریعہ سے رُونما کرتا ہے تاکہ وہ اپنے اندر مراکز شعور پیدا کر سکے۔ بقول ڈاکٹر

میگ ٹیگرٹ کے یہ ہیگل کی ہستیٔ مطلق ہی کی ایک مزید تحدید ہے۔ ان غیر منفصل و بسیط مراکزِ شعور میں خود نورِ مطلق کی ایک شعاع پوشیدہ ہے۔ اور روح کی تکمیل اِس بات پر منحصر ہے کہ وہ قوتِ تعزید (یعنی مادہ معہ اپنے جذبی و عقلی امکانات کے) کے توسط سے محبت ازلی کی شعاع کو جو شعور سے متحد ہو کر روپوش ہو گئی ہے، بتدریج قوت سے فعل میں لے آئے۔ لہذا انسان کی ماہیت عقل یا شعور نہیں بلکہ یہی شعاع محبت ہے جو تمام شریفانہ اور غیر خود غرضانہ افعال کے محرکات کا منفذ ہے۔ ملا صدرا کے اس نظریہ کا اثر یہاں بدیہی طور پر نمایاں ہے کہ تخیل غیر جسمی و مجرد ہے۔ عقل جس کا درجہ منازل ارتقاء میں تخیل سے بھی بلند ہے۔ حیات کی تمام صورتوں میں ایک روحانی جزو ایسا بھی ہے جو غیر فانی ہے، یہ گویا محبت ازلی کی ایک شعاع ہے جو شعور ذات یا عقل سے کوئی لزومی رابطہ نہیں رکھتی، اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ بدھ کے نزدیک نجات اُس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ خواہشات کو مٹا کر سالمات نفس کو بھُو کا مارا جائے، لیکن بہاء اللہ کے نزدیک نجات اُس جوہر محبت کے انکشاف پر مبنی ہے جو خود سالمات شعور میں پوشیدہ ہے[۵]۔ بہر حال دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مرنے کے بعد انسان کے افکار اور سیرتیں ایک روحانی دنیا میں اسی قبیل کی قوت کے تحت برقرار رہتی ہیں۔ اور روح وہاں اِس موقع کی منتظر رہتی ہے

---

[۵] دیکھو فلپ کی "عباس آفندی"، باب "فلسفہ و نفسیات"

کہ کوئی طبعی جسم مل جائے تاکہ عملِ انکشاف کو جاری رکھا جائے۔ (بہاء اللہ) "یا فنا کو (بدھ)۔ بہاء اللہ کے نزدیک محبت کا تصور ارادہ کے تصور سے بالاتر ہے شوپن ہور نے حقیقت کو ایک ایسا ارادہ خیال کیا ہے جو ایک معاصیانہ میلان کی وجہ سے جو اس کی ذات میں موجود تھا، خارجی صورت اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ان دونوں کے خیال کے مطابق محبت یا ارادہ حیات کے ہر ایک سالمہ میں موجود ہے"۔

یہاں اس کے موجود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف توسیعِ ذات کی مسرت ہے، اور دوسری طرف میلانِ شر ہے جو ناقابلِ توجیہہ ہے۔ لیکن شوپن ہور چند زمانی تصورات کو فرض کر لیتا ہے تاکہ ارادۂ اولی کی خارجیت کی توجیہہ ہو سکے۔ اور بہاء اللہ نے جہاں تک کہ میں معلوم کر سکا ہوں، اس اصول کی توجیہہ نہیں کی جس کے مطابق کائنات میں محبت ازلی کے ظہور کا تحقق کیا جاتا ہے۔

# خاتمہ

اب ہمیں اپنی تحقیق کے نتائج کو سمیٹ کر اجمالی طور پر بیان کرنا چاہیئے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایرانی ذہن کو مختلف قسم کی ثنویت کے خلاف کشمکش کرنی پڑی۔ (قبلِ اسلامی مجوسی ثنویت اور بعدِ اسلامی یونانی ثنویت) گو اشیاء کی کثرت و تعدد

کے اساسی مسئلہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔ قبل اسلامی ایرانی مفکرین کا نقطۂ نظر بالکل خارجی تھا اسی لئے اُن کی عقلی جدوجہد کے نتائج کم و بیش مادی نوعیت کے تھے۔ تاہم قبل اسلامی مفکرین نے صاف طور پر اس بات کا ادراک کر لیا تھا کہ کائنات کی اصل کو متحرک خیال کرنا چاہیئے۔ زرتشت کے نزدیک دونوں ابتدائی ارواح "فاعل" ہیں "مانی" کے خیال میں قوتِ نور منفعل ہے۔ اور قوت ظلمت جنگجو ہے لیکن اُنہوں نے اُن مختلف عناصر کی جن سے کائنات تشکیل پاتی ہے جو تحلیل کی ہے وہ مضحکہ خیز طور پر کمزور ہے۔ ان کے تصوّر عالم کا سکونی پہلو بہت ہی ناقص ہے۔ لہذا ان کے نظام میں وہ کمزوریاں پائی جاتی ہیں۔

(۱) عریاں ثنویت۔ (۲) فقدان تحلیل۔

پہلی کمزوری کو اسلام نے دور کر دیا اور دوسری کمزوری یونانی فلسفہ کی اِشاعت سے دفع ہو گئی۔ بہر صورت اِسلام کی آمد اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ سے ایرانیوں کے میلانِ وحدیت میں مزاحمت پیدا ہو گئی۔ لیکن ان دو قوتوں نے اُس خارجی نقطۂ نظر کو بدل دیا جو ابتدائی مفکرین کی اِمتیازی خصوصیت تھی، اور باطنیت کو گہری نیند سے بیدار کر دیا جو بالآخر بعض صوفیانہ مکاتب کی وحدت الوجود میں آکر اپنے منتہائے کمال کو پہونچ گئی۔ الفارابی نے مادہ کو روح کے ایک مخلوط اِدراک میں تحویل کر کے خدا اور اِنسان کی ثنویت سے چھٹکارا پانے کی کوشش کی اشاعرہ نے ثنویت کو بالکل مسترد کر دیا اور وہ ایک مکمل تصوریت کے

علم بردار بن گئے۔ ارسطو کے مقلدین نے اپنے اُستاد کے مادۂ اولیٰ کے نظریہ کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ صوفیا عالم مادی کو محض ایک التباس سمجھتے تھے یا یہ خیال کرتے تھے کہ خدا کو اپنی ذات کا علم حاصل کرنے کے لئے ایک ماسوا کی ضرورت تھی۔ بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ اشاعرہ کی تصوریت نے ایرانی ذہن کو خدا اور مادہ کی بدیہی ثنویت سے چھٹکارا دلایا اور وہ نئے فلسفیانہ خیالات سے اپنے آپ کو مستحکم کر کے نور و ظلمت کی قدیم ثنویت کی طرف لوٹ گیا۔ شیخ الاشراق نے قبل اسلامی مفکرین کے خارجی نقطۂ نظر کو اپنے قریبی پیشروؤں کے باطنی نقطۂ نظر سے متحد کر کے زرتشت کی ثنویت کو زیادہ فلسفیانہ اور روحانی صورت میں پیش کیا۔ اِس کے نظام میں موضوع و معروض یا باطن و خارج دونوں کو جگہ دی گئی ہے۔ لیکن اِن تمام توحیدی نظامات فکر کو واحد محمدؔ کی کثرتیت سے دوچار ہونا پڑا جس کی تعلیم یہ تھی کہ حقیقت ایک نہیں بلکہ ایک سے زیادہ ہے، یعنی ذی حیات ابتدائی اکائیاں مختلف طریقوں سے متحد ہوتی ہیں اور اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں میں سے گذر کر کمال کی طرف بتدریج بڑھتی ہیں۔ بہر حال واحد محمدؔ کا ردِ عمل ایک بالکل عارضی اور وقتی واقعہ تھا۔ مابعد کے صوفیا اور فلاسفہ نے نو فلاطونی نظریۂ صدور کو بدل دیا یا ترک کر دیا تھا۔ مابعد کے مفکرین میں ہم دیکھتے ہیں کہ نو فلاطونیت سے حقیقی فلاطونیت کی طرف جو حرکت شروع ہوتی تھی اُس کو ملا ہادی کے فلسفہ نے تکمیل تک پہونچا دیا تھا۔

لیکن خالص تفکر اور خواب آور تصوّف کے راستہ میں بابی مذہب بُری طرح حائل ہو گیا۔ یہ مذہب ظلم و تعدد کی پروا نہ کر کے تمام فلسفیانہ اور مذہبی میلانات کو متحد کرتا اور روح میں اشیاء کی ٹھوس حقیقت کا شعور پیدا کر دیتا ہے۔ اگرچہ اس کی نوعیت بہت ہی جامع اور ہمہ گیر تھی اور حُبِ وطن سے معرّا بھی تھی پھر بھی اس کا ایرانی ذہن پر گہرا اثر پڑا۔ بابی مذہب کی غیر صوفیانہ اور عملی نوعیت ایران کی جدید سیاسی اصلاح کی علّتِ بعیدہ قرار دی جا سکتی ہے۔

---

تمت

احمدیہ پریس چار مینار حیدرآباد
(دکن)

نظم

# سپاس جناب امیرؐ

اور

## دوسری نظمیں

علامہ سر اقبال کی غیر مطبوعہ نظموں کا مجموعہ، قیمت (۸/)

# ختم نبوت اور قادیانیت

علامہ سر اقبال کا ایک مقالہ

مترجمہ مولوی میر حسن الدین صاحب بی۔اے۔ال ال بی (عثمانیہ)

قیمت (۶/)

# تنہا اقبال

سفر حیدرآباد (دکن) اور سر اقبال کے تاثرات ۱۹۱۰ء میں
حیدرآباد سے متعلق ایک تاریخی یادگار علامہ موصوف کی دو تحریریں اور نظمیں

قیمت (۴/)

ملنے کا پتہ

انجمن اشاعت اردو چار مینار حیدرآباد دکن